

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Departamento de Filosofia

Rodrigo Rodrigues Pedroso

A DIVISÃO DOS REGIMES POLÍTICOS EM ARISTÓTELES

São Paulo

2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia

A DIVISÃO DOS REGIMES POLÍTICOS EM ARISTÓTELES

Rodrigo Rodrigues Pedroso

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mário Miranda Filho

São Paulo

2015

AGRADECIMENTOS

Ao Θεὸς ζῶντος ἀίδιος ἄριστος¹, primeiro movente de todas as coisas.

Agradeço ao professor Mário Miranda Filho por haver gentilmente aceitado me orientar na realização deste trabalho, pelas preciosas indicações bibliográficas, pela liberdade que me concedeu na realização da pesquisa e pela enorme paciência e boa vontade demonstrada comigo.

Agradeço também aos professores Roberto Bolzani Filho e Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, que participaram do exame de qualificação, pelas críticas que permitiram o melhoramento deste trabalho.

Finalmente, agradeço aos sempre atenciosos servidores do Departamento de Filosofia. Sem o seu trabalho e suas gentis orientações, esta dissertação não se concretizaria.

¹ Cf. *Metaph.*, l. Α, c. VII, 1072b29.

RESUMO

Trata-se de um estudo sobre a filosofia política de Aristóteles, sobretudo no que toca à divisão dos regimes políticos. Como se sabe, segundo Aristóteles seis são os regimes políticos, três justos (realeza, aristocracia e república) e três corruptos (tirania, oligarquia e democracia). O autor se propõe a demonstrar que a distinção entre essas seis formas de constituição, no pensamento político aristotélico, não é primeiramente pelo número dos que exercem o mando ou pela finalidade com que governam, mas resulta da aplicação de certos princípios à distribuição do poder pelas diversas partes da comunidade política. Assim, a distribuição do poder segundo o estado de liberdade constituiria a democracia; a distribuição segundo o critério da riqueza, a oligarquia; a distribuição segundo o critério da virtude, a aristocracia e a realeza; a exacerbação dos princípios da democracia e da oligarquia culminaria na tirania; e a república ou governo constitucional seria constituída pela combinação harmônica de instituições democráticas, oligárquicas e aristocráticas, resultando no regime mais apropriado à maioria das comunidades políticas.

ABSTRACT

The subject is a study of the political philosophy of Aristotle, particularly regarding the types of political regimes. According to Aristotle there are six political regimes – three righteous (Kingship, Aristocracy and Republic) and three corrupt (Tyranny, Oligarchy and Democracy). The author intends to demonstrate that the distinction between these six forms of constitution in the Aristotelian political thinking is not defined primarily by the number of those who exercise command or by the purpose to which they govern. It is, however, the result of how power is distributed by the political community. Thus, the distribution of power according to the state of liberty would constitute the democracy; the distribution according to the criteria of wealth, oligarchy; the distribution according to the criteria of virtue, aristocracy and kingship. The excess of the principles of democracy and the oligarchy would culminate in tyranny. The republic, or constitutional government, would be constituted by the harmonious combination of the democratic, oligarchic and aristocratic institutions, resulting in the most appropriate regime for most political communities.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
I. Os regimes políticos no pensamento grego.....	6
I.1. Considerações preliminares.....	6
I.2. A invenção da política entre os gregos.....	8
I.3. A formação histórica dos regimes políticos na cidade grega.....	10
I.4. Os primeiros autores gregos a tratar da divisão dos regimes políticos.....	27
II. A filosofia de Platão e os regimes políticos.....	33
II.1. Os regimes políticos na <i>República</i>	34
II.2. Os regimes no <i>Político</i>	48
III. As relações entre ética e política na filosofia de Aristóteles....	52
III.1. Natureza da ciência política.....	52
III.2. O plano da <i>Ética Nicomaqueia</i>	59
III.3. A necessidade da política.....	62
IV. A sêxtupla divisão.....	67
IV.1. Os regimes políticos fora da <i>Política</i>	67
IV.2. O plano da <i>Política</i>	74
IV.3. Os regimes políticos.....	78
V. O conceito de justiça e suas espécies.....	87
V.1. A justiça legal, virtude universal	87
V.2. A justiça particular	92
V.3. A justiça distributiva	96
V.4. A justiça comutativa	97
V.5. A redução da justiça distributiva à justiça comutativa.....	103
VI. Como se constituem os regimes políticos.....	105
VI.1. A distribuição do poder segundo o critério da liberdade.....	105
VI.2. A distribuição do poder segundo o critério da riqueza.....	107

VI.3. A tirania.....	109
VI.4. O regime republicano ou constitucional (πολιτεία).....	112
VI.5. A distribuição do poder segundo o critério da virtude.....	117
VI.6. A utopia de Aristóteles.....	121
Conclusão.....	123
Índice das fontes.....	128
Bibliografia.....	132

INTRODUÇÃO

De certa maneira imagina-se que o pensador da política tenha uma missão análoga à do botânico ou do zoólogo: assim como estes últimos se empenham por ordenar em harmônica taxonomia a imensa variedade de organismos biológicos, seria também o principal trabalho do estudioso da política classificar a aparentemente caótica diversidade de constituições políticas em algumas poucas formas de governo, que a tais constituições permitiriam serem nomeadas, concebidas, compreendidas, comparadas e identificadas no mundo da prática.

Dentre essas classificações, nenhuma alcançou a fortuna obtida pela sêxtupla divisão aristotélica dos regimes políticos: realeza, aristocracia, república, democracia, oligarquia e tirania. Ocorre que, estando sujeita ao risco comum de tudo o que se vulgariza, a versão que dela se conhece e se menciona talvez não corresponda às intenções originais do autor.

Efetivamente, a versão convencional supõe que a classificação aristotélica das formas de governo se funda inteiramente sobre dois princípios ou critérios que podemos considerar bastante externos ou acidentais: o número dos que governam e o fim a que eles se propõem. Assim exposta, tal classificação não parece digna daquele que Dante chamou de «*maestro di color che sanno*»¹ e Augusto Comte de «*le prince éternel des vrais philosophes*»².

Outro grande pensador da política, Montesquieu, também censurou essa estreiteza dos critérios de classificação política que a tradição atribuiu a

¹ *Inf.*, IV, 131.

² *Système de Politique Positive*, Paris, Carilian-Goeury, 1852. t. II, p. 351.

Aristóteles: «L'embarras d'Aristote paraît visiblement quand il traite de la monarchie. Il en établit cinq espèces: il ne les distingue pas par la forme de la constitution, mais par des choses d'accident, comme les vertus ou les vices du prince; ou par des choses étrangères, comme l'usurpation de la tyrannie ou la succession de la tyrannie»³.

Ocorre que essa visão convencional e simplificadora, apesar de bastante difundida, não corresponde à exposta no texto da *Política*, que revela ter o pensamento aristotélico sobre os regimes políticos uma fundamentação mais profunda e mais complexa que os critérios quantitativos e finalísticos mais aparentes. Aliás, tais características quantitativas e finalísticas são, na verdade, determinadas por outros princípios, hauridos pelo Filósofo na complexidade das relações sociais. Um exemplo disso pode ser constatado no capítulo V do livro III, onde Aristóteles afirma que a circunstância de que sejam poucos ou muitos os que detenham o poder seja um aspecto acidental das oligarquias, num caso, ou das democracias, no outro, porque os ricos são pouco numerosos em toda a parte e os pobres formam sempre a grande maioria. Assim, o fato de serem poucos ou muitos os que detenham o poder não constitui a diferença específica desses regimes; o elemento real em que diferem entre si a democracia e a oligarquia está na pobreza e na riqueza, de modo que onde quer que os governantes devam seu poder à riqueza, sejam ou não os ricos uma minoria, há ali uma oligarquia, e onde quer que sejam os pobres os que mandam, temos uma democracia⁴.

Ou seja, no trecho em comento, o próprio Aristóteles afirma que a distinção entre duas formas de governo (a democracia e a oligarquia) por mero critério quantitativo é acidental e superficial; a verdadeira diferença entre elas estaria na predominância dos ricos, característica da oligarquia, ou na força

³ *L'Esprit des lois*, l. XI, c. IX.

⁴ Cf. *Pol.*, l. III, c. VI, § 7, 1279b34-1280a6. Trad. de N. S. Chaves, Rio de Janeiro, Ediouro, s/d. p. 60.

política dos pobres, atributo distintivo de um regime verdadeiramente democrático. Ora, diante de tal constatação, a visão convencional sobre a tipologia aristotélica dos regimes políticos revela-se absolutamente insatisfatória.

Assim, o objetivo desta pesquisa é investigar a divisão dos regimes políticos no pensamento aristotélico, seu fundamento e seus princípios. Nessas condições, a presente pesquisa ambiciona encontrar o autêntico fundamento da divisão aristotélica e, a partir deste, tentar demonstrar que as características quantitativas e finalísticas de cada regime, longe de constituir a sua verdadeira essência, são na realidade a expressão e o resultado visível dos princípios diversos sobre os quais se assentam os diferentes regimes, quase que numa inversão da interpretação que se tem feito convencionalmente da tipologia aristotélica.

A hipótese central deste trabalho de pesquisa, em cuja demonstração se resumem os seus objetivos, é a de que a teoria aristotélica da divisão dos regimes políticos se traduz como uma aplicação do conceito de justiça distributiva, que o Estagirita desenvolve no livro V de sua *Ética a Nicômaco*. Assim, segundo Aristóteles, os regimes políticos distinguem-se-iam pela forma como o poder é distribuído entre os integrantes da comunidade política, de modo que o fato de este poder ser exercido por poucos ou por muitos, ou a favor ou contra o bem comum, é mera consequência do princípio tomado para repartir o poder pela sociedade.

O tratamento da questão será dividido em seis capítulos, precedidos pela presente introdução e finalizados por uma conclusão.

No primeiro capítulo será feita uma apreciação geral sobre os regimes políticos no pensamento grego, sua formação histórica e os primeiros autores a tratar do tema.

O capítulo segundo cuidará da abordagem dos regimes políticos na filosofia de Platão, essencial para entender o desenvolvimento do tema no pensamento aristotélico.

No terceiro capítulo serão examinadas as relações entre a ética e a política na filosofia de Aristóteles.

No quarto capítulo se iniciará a exposição da teoria aristotélica dos regimes políticos.

No quinto capítulo será exposta a teoria aristotélica da justiça, tal como ela se encontra no livro V da *Ética a Nicômaco*, como hipótese preliminar cuja demonstração servirá de fundamento à da hipótese central do trabalho.

Finalmente, no capítulo VI, se examinará como cada um dos regimes se constitui a partir de seus fundamentos ou princípios.

À guisa de conclusão, será apresentada a síntese do trabalho, comunicando os resultados finais da pesquisa.

Os textos e traduções utilizados estão indicados no índice de fontes colocado ao fim do trabalho.

As fontes são citadas por seu título clássico em latim. As obras de Aristóteles são referenciadas por abreviações conforme se segue:

Metaphysica.....*Metaph.*

Ethica Nichomachea.....*EN*

Ethica Eudemea.....*EE*

Politica.....*Pol.*

As obras de Platão também são referenciadas por abreviações:

Apologia Socratis.....*Apol.*

Crito.....*Crit.*

Politicus.....*Polit.*

Respublica.....*Resp.*

Leges.....*Leg.*

I. OS REGIMES POLITICOS NO PENSAMENTO GREGO

É uma obviedade que os regimes políticos não teriam sido objeto da reflexão de Aristóteles caso a variedade deles não fosse um fato da experiência no meio em que ele vivia. Até porque o método aristotélico de investigação parte dos fatos da experiência e das opiniões comuns sobre eles, ascendendo até a elucidação de suas causas. Por conseguinte, é necessário principiar nossa investigação pelo estudo histórico de como na Grécia antiga os regimes políticos surgem e se desenvolvem, bem como pela identificação dos autores que por primeiro trataram do tema. Essa tarefa nos dará os elementos indispensáveis para compor o contexto em que Aristóteles realizou sua pesquisa política e em face do qual teve de se posicionar.

I.1. Considerações preliminares

A discussão sobre os regimes políticos – sua estrutura, características, diferenças, qualidades e defeitos – teve seu princípio na Grécia Antiga. Até onde se consegue investigar, foi lá, pela primeira vez, que o homem tomou consciência de que a organização do poder social não é uma fatalidade inexorável, subtraída totalmente às iniciativas humanas, mas comporta diversas

formas possíveis, cada uma com seus atributos próprios, suas vantagens e suas inconveniências. Em suma, o homem compreendeu que o poder humano sob o qual ele vivia, ou que ele mesmo exercia, poderia organizar-se de modo diferente.

Cumpra aqui, preliminarmente, observar que nesta investigação empregaremos como sinônimas as expressões *forma de governo* ou *regime político*. O pensamento grego não comporta distinções entre elas e, por essa razão, tomá-las em sentido distinto não teria cabimento no presente trabalho.

É preciso consignar também que a expressão *regime político* servirá para traduzir o grego antigo *πολιτεία*, termo empregado não apenas por Aristóteles, como também por seu mestre Platão. Conforme a definição do Estagirita, o regime político, ou *πολιτεία*, é a ordem da cidade (*πόλεως τάξις*) e das demais autoridades (*τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν*), mas sobretudo daquela que é senhora de todas (*καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων*)¹. Em outras palavras, é a ordem dos poderes públicos, e principalmente do supremo entre eles. No dizer de Platão, as *πολιτεῖαι* são as *κατασκευαὶ πόλεων* (as estruturas ou os arranjos das cidades)².

É sabido, porém, que *πολιτεία* em grego tem muitos significados. O termo não apenas exprime o regime político, a constituição (como na célebre coleção de *Πολιτεῖαι πόλεων* recolhidas por Aristóteles, das quais só nos restou a ateniense), como também a própria comunidade política, a exemplo do título do famoso diálogo de Platão, *Πολιτεία*, como veremos a seguir.

¹ *Pol.*, III, 6, §1, 1278b 8-10. Trad. do autor, com o auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 58) e da ing. de R. Robinson (p. 19).

² *Resp.*, VIII, 2, 544e. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de J. Guinsburg (p. 303).

1.2. A invenção da política entre os gregos

Nas palavras de Moses FINLEY, a política está entre as atividades humanas mais excepcionais do mundo pré-moderno. Em sua análise, a política é uma invenção grega ou, talvez mais exatamente, algo que os gregos, de uma parte, e os romanos e/ou etruscos, de outra, inventaram separadamente³.

É bem de verificar-se que o historiador acima referido, ao dizer que os gregos inventaram a política, não emprega a palavra num sentido vago e indiscriminado, mas numa aceção muito específica e definida. Segundo essa aceção, existe política apenas quando, em determinado estado, as decisões vinculatórias são tomadas mediante discussão, debate e, finalmente, votação⁴.

Também Jean-Pierre VERNANT é da opinião que entre os gregos antigos houve o surgimento de uma concepção nova do poder, até então inusitada. Para VERNANT, o advento da πόλις «marca um começo, uma verdadeira invenção»⁵. Em sua análise, o aparecimento da πόλις representa um acontecimento decisivo na história da civilização: em lugar do rei, cujo poder despótico se exerce sem controle e sem limite, no recesso do palácio, a vida política grega pretende ser o objeto de um debate público, às claras, na ágora (a praça pública). Nesta forma de vida social os gregos se reconheciam e ela apresentava a seus próprios olhos a sua originalidade e superioridade sobre o mundo bárbaro⁶.

³ Cf. *Politics in the Ancient World*, 1983, trad. port. de Álvaro Cabral, *A Política no Mundo Antigo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985. p. 69.

⁴ Cf. *Politics* cit. (nota 3.I supra), p. 68.

⁵ *Les Origines de la pensée grecque*, trad. port. de Ísis Borges B. da Fonseca, *As Origens do Pensamento Grego*, São Paulo, Difel, 1981. p. 34.

⁶ Cf. *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), p. 6.

Em certo paralelo com FINLAY, VERNANT vê na política, tal como surgiu entre os gregos, duas características principais: uma extraordinária preeminência da *palavra* sobre todos os outros instrumentos de poder e o cunho de plena *publicidade* que se dá às manifestações mais importantes da vida social. A palavra torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade, o meio de comando e governo sobre outrem. Esse uso da palavra supõe um *público*, a que ela se dirige como a um juiz que decide em última instância. A *pólis* está centralizada na *ágora*, espaço onde se debatem os problemas de interesse comum⁷.

Entre as qualificações da cidadania está a participação na condução dos destinos da *pólis* por meio do uso da palavra (*λόγος*) em praça pública. O debate contraditório, a discussão, a argumentação tornam-se fonte de legitimidade e autoridade, mais que simplesmente de poder. Como visto acima, o uso político da palavras só é possível se há *publicidade* ou, dito de outra forma, se se distinguem os domínios público e privado. Só na medida em que se verifica essa distinção pode-se dizer que existe vida política. Lembra VERNANT que domínio público aqui significa duas coisas diferentes porém muito próximas: em primeiro lugar, um domínio de interesse comum, oposto aos interesses meramente particulares⁸; além disso, práticas abertas de deliberação e decisão, feitas às claras, estabelecidas à luz do dia e sob o olhar de todos os interessados, práticas essas que por sua vez se opõem a processos secretos e

⁷ Cf. *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), pp. 34-5.

⁸ A concorrência entre interesses públicos e particulares, individuais e coletivos, também representa importante papel no surgimento da política moderna, cf. A. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests*, trad. port. de L. G. Chaves e R. Bhering, *As Paixões e os Interesses*, Rio de Janeiro, Record, São Paulo, 2002. pp. 52-69.

ocultos, subtraídos da vista dos interessados, que por isso não teriam como usar a palavra para repudiá-los ou aprová-los.⁹

Essa atividade política fundada no uso público do λόγος, da palavra, formou, além disso, o ambiente propício para o surgimento da filosofia grega, pois também a filosofia está baseada no uso público da razão e da palavra. E desde o início tiveram os filósofos importância significativa para a atividade política, como os pitagóricos na Magna Grécia e a intervenção de Tales de Mileto em defesa da federação das cidades jônias¹⁰. Por outra parte, a filosofia fez igualmente da política mais um objeto de suas meditações.

E como se constituiu historicamente esse tipo tão complexo de vida social a que chamamos atividade política? Quais são as razões históricas dessa especificidade grega? É o que pretendemos investigar no próximo item.

1.3. A formação histórica dos regimes políticos na cidade grega

Os gregos antigos dividiam-se em várias tribos – aqueus, jônios e dórios. De acordo com estudos etnológicos e linguísticos, tais tribos tinham origem indo-europeia. A ocupação da extremidade meridional da península dos Balcãs, onde hoje se situa a Grécia, ocorreu num contexto de grandes migrações que ocorreram durante o segundo e o primeiro milênio antes de Cristo. As sucessivas migrações das tribos helênicas acabaram por destruir

⁹ Cf. *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), pp. 35-6.

¹⁰ Cf. HERÓDOTO, *Historiae*, l. I, c. CLXX. Trad. de J. B. Broca, *História*, s/l., Ediouro, s/d. p. 76.

civilizações que já existiam na região, como a minoica ou cretense, bem como outras construídas pelos próprios gregos vindos das primeiras migrações, como a micênica.

A civilização micênica, desenvolvida pelos primeiros aqueus chegados à Grécia no segundo milênio anterior à Era Cristã, ainda tinha um caráter marcadamente asiático. Tal civilização organizava-se em cidades fortificadas por muralhas de pedra, cada uma delas com um grande palácio real, templos, armazéns e barracas do lado de dentro, e moradias para os súditos do lado de fora dos muros. Dentre essas cidades, destacavam-se Micenas, explorada por Schliemann no século XIX, Tirinta e Argos. O rei e seus guerreiros, como uma grande família, viviam juntos no palácio real, que muitas vezes continha centenas de quartos. Os súditos, que aravam a terra e criavam o gado, espalhavam-se pelos campos em volta da cidadela amuralhada. Comerciantes, artesãos e marinheiros, por sua vez, estabeleciam-se próximos do palácio, dentro ou fora dos muros da cidadela¹¹. Havia, também, intenso comércio com o Oriente, por via marítima¹².

Segundo VERNANT, a forma por que se organizava a civilização micênica era muito pouco propícia ao desenvolvimento da política. O rei, chamado *ánax* (e não ainda *basileus*), no recesso de seu palácio, ordenava a composição e o armamento dos exércitos, coordenava a atividade econômica, velava pela observância das cerimônias religiosas. O palácio centralizava ao mesmo tempo a vida religiosa, militar, administrativa e econômica de cada cidade. O poder real se exercia em todos os domínios, o rei concentrava e unificava em sua pessoa todos os elementos do poder, todos os aspectos e parcelas da soberania. Por intermédio dos escribas, que formavam um estamento burocrático de

¹¹ Cf. M. ROSTOVITZ, *Greece*, trad. port. de Edmond Jorge, *História da Grécia*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Guanabara, 1986. pp. 40-1.

¹² Cf. *Greece* cit. (nota 11.I supra), p. 52.

letrados, e de uma complexa hierarquia de dignitários e inspetores reais, o *ánax* regulamentava e controlava minuciosamente todos os setores da vida social¹³.

Por volta do final do segundo milênio antes de Cristo, a civilização micênica entrou em colapso. Os grandes palácios e cidadelas foram destruídos ou abandonados. Os sistemas de escrita lineares, até então empregados pelos escribas micênicos, caíram em desuso e, por fim, desapareceram. A maioria dos estudiosos põe a causa dessa crise civilizacional nas invasões dóricas, que teriam ocorrido nesse período. De acordo com VERNANT, tais invasões rompem, por longos séculos, os vínculos da Grécia com o Oriente. O mar deixa de ser uma via de comunicação para tornar-se uma barreira, deixa de unir para converter-se em fator de separação. A Grécia continental, isolada e voltada para si mesma, retrograda para uma forma de economia agrícola de subsistência.¹⁴ Nas expressivas palavras de VERNANT: «Na queda do império micênico, o sistema palaciano desaba completamente; jamais se erguerá. O termo *ánax* desaparece do vocabulário propriamente político. É substituído, em seu emprego técnico para designar a função real, pela palavra *basileus*, cujo valor estritamente local observamos e que, de preferência a uma pessoa única a concentrar em si todas as formas do poder, designa, empregado no plural, uma categoria de Grandes que se colocam igualmente no cume da hierarquia social»¹⁵. «É um tipo de realeza que se encontra para sempre destruída, toda uma forma de vida social, centralizada em torno do palácio, que é definitivamente abolida, um personagem, o Rei divino, que desaparece do horizonte grego»¹⁶. Ao longo dos chamados “séculos obscuros” da história grega, o sombrio período de isolamento, retrocesso e reconstrução civilizacional

¹³ Cf. *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), pp. 15-20.

¹⁴ Cf. *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), pp. 24-5.

¹⁵ *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), p. 25.

¹⁶ *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), p. 6.

que se abre com a falência da civilização micênica, o desaparecimento do Rei prepara a invenção da vida política¹⁷.

Na Grécia, após a dissolução da civilização micênica, a formação social básica passou a ser a comunidade gentílica ou γένος. O γένος era um grande grupo de homens e mulheres que acreditavam descender de um antepassado comum e se reuniam diante do mesmo fogo sagrado. O historiador francês Numa Denis FUSTEL DE COULANGES fez uma detalhada descrição da comunidade genílica greco-romana, bem como de sua dissolução na cidade-estado, em sua obra *La Cité antique (A Cidade Antiga)*.

Para FUSTEL DE COULANGES, as crenças religiosas dos gregos antigos são a chave para a compreensão de suas instituições. Em sua visão, a religião primitiva dos gregos, como de outros povos indo-europeus, é que formou e constituiu a comunidade gentílica, ao estabelecer o casamento e a autoridade paterna, e ao fixar suas linhas de parentesco, consagrando o direito de propriedade e de sucessão¹⁸.

Segundo COULANGES, a comunidade gentílica se estrutura a partir do culto dos mortos. Já os primitivos indo-europeus não conseguiam acreditar que com a morte tudo se acabasse para o homem; encaravam a morte não como extinção da existência, mas simples transformação de vida. Entretanto, dessas crenças primitivas não participavam nem a reencarnação ou metempsicose (rejeitada pelos próprios Vedas e admitida pelos brâmanes em época posterior à separação e às diversas migrações dos povos indo-europeus), nem a ascensão para uma morada celeste (na cultura greco-romana, o céu, o habitar junto dos deuses, é recompensa extraordinária, que se atribui apenas a alguns grandes homens e a uns poucos benfeitores da humanidade, os *heróis*). Conforme as

¹⁷ Cf. *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), p. 6.

¹⁸ Cf. *La Cité antique*, trad. port. de F. Aguiar, *A Cidade Antiga*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, pp. 1-6.

mais primitivas crenças dos gregos, não era em outro mundo que as almas iam passar a sua segunda existência; elas permaneciam no mundo dos vivos, continuando a viver na terra, junto dos homens¹⁹.

Dessa crença primitiva surgiu a necessidade do sepultamento e dos ritos funerários. Para que a alma alcançasse paz e repouso depois da morte, era necessário que o corpo do defunto fosse coberto de terra, segundo os ritos. A alma que não possuísse sua sepultura não tinha morada e permanecia vagando pelo mundo dos vivos. Em vão aspiraria ao descanso, depois das agitações e trabalhos desta vida; permanecia condenada a vagar sempre, sob a forma de fantasma, sem jamais se deter. Desventurada, logo essa alma se tornaria vingativa e malévola: passaria a atormentar os vivos, prejudicando-lhes os empreendimentos, assustando-os com aparições lúgubres, para deste modo adverti-los de que necessitava de sepultura e descanso. O homem vivia atormentado pelo receio de que, após sua morte, não se observassem os ritos. Temia-se menos a morte do que a privação de sepultura, pois desta dependia o repouso final e a felicidade eterna. Esse fato lança nova luz sobre a atitude de Antígona, ao desrespeitar o edito de Creonte que proibia dar sepultura a seu irmão, como também sobre a atitude dos atenienses que, após a vitória na batalha naval de Arginusas (406 a.C.), na Guerra do Peloponeso, condenaram à morte os seus próprios generais que haviam negligenciado a sepultura de seus mortos²⁰.

Outra expressão do culto dos mortos era o fogo sagrado, mantido aceso em cada casa sobre o altar familiar, representação das almas imortais dos antepassados²¹.

¹⁹ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 7-8.

²⁰ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 9-10.

²¹ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 18-28.

O culto dos mortos e dos ancestrais foi o núcleo e o princípio da religião grega primitiva, que era uma religião familiar e doméstica. O culto podia ser prestado apenas aos mortos de cada família que pelo sangue lhes pertencia. Cada família tinha seus ritos específicos; seu culto e suas festividades eram celebrados apenas no seio da família e somente por seus membros, que perpetuavam o sangue do antepassado. Não era permitido a ninguém de fora do γένος fazer parte desses rituais sagrados. O ancestral, presente no fogo sagrado, vivia no seio dos seus familiares, continuava fazendo parte da família, sendo nela sempre o pai. O culto não era público e não podia ser presenciado por estranhos. A religião era patrimônio ou propriedade sagrada que uma família não compartilhava com outras. A religião não se manifestava em templos, mas no lar doméstico; propagava-se igualmente pela geração: o pai, gerando a vida a seu filho, transmitia-lhe também o seu culto, o direito de manter o fogo sagrado, de pronunciar as fórmulas da oração²².

Foi essa religião doméstica e familiar que estabeleceu as instituições que formaram em primeiro lugar a comunidade gentílica e, posteriormente, a própria cidade-estado: o matrimônio (pelo qual a mulher deixava a religião de seus pais para se inserir na do marido)²³, a proibição do celibato e a permissão do divórcio no caso de esterilidade (em benefício da continuidade da família e, por meio dela, da religião doméstica)²⁴, as relações de parentesco²⁵, a adoção (mais uma vez em prol da continuidade da família)²⁶, o próprio direito de propriedade e o direito de sucessão²⁷.

²² Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 28-34.

²³ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 37-43.

²⁴ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 44-9.

²⁵ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 52-6.

²⁶ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 49-52.

²⁷ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 69-84.

O direito de propriedade foi estabelecido para a perpetuação da religião familiar, do culto hereditário. A propriedade privada não pertencia ao indivíduo, mas à família. Cada família tinha seus antepassados e seu culto religioso, divindades que podiam ser adoradas apenas pela própria família e só a esta protegiam. O primeiro patrimônio da família era a própria religião. O altar devia estar assentado sobre o solo; uma vez ali colocado, jamais deveria ser mudado de lugar. Assim, a propriedade da terra era uma instituição de que a religião doméstica não poderia prescindir²⁸.

A propriedade era coletiva, na medida em que pertencia em primeiro lugar à família. Porém, as relações internas entre os membros da comunidade gentílica não eram igualitárias e, ao mesmo tempo em que coletiva, essa propriedade da terra era exclusiva em face dos membros das outras famílias.

A comunidade gentílica, ou γένος, era a família conservando ainda a sua primitiva organização e sua unidade. O termo γένος significa etimologicamente nascimento e se liga aos termos γεννάω (o verbo gerar) e γονεύς (o genitor). É uma comunidade fundada na unidade de origem, na linhagem e no parentesco. Cada γένος, além de sua religião particular, tinha seu próprio chefe hereditário, que era ao mesmo tempo sumo sacerdote, juiz supremo e comandante militar. Esse chefe hereditário era geralmente chamado de *arconte*. Como o patrimônio do γένος era indivisível, os filhos, mesmo atingindo a idade adulta, não deixavam de viver com o pai e, quando este falecia, também não se separavam do irmão mais velho, que herdava do pai o sumo sacerdócio e a chefatura do γένος²⁹.

O pai era o chefe supremo do culto doméstico e, nessa qualidade, o responsável pela perpetuidade da religião e, por consequência, do γένος.

²⁸ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 56-69.

²⁹ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 102-121.

Encarregado desse dever, ao pai atribuía-se uma série de prerrogativas sobre os membros do γένος: o direito de reconhecer o filho ao nascer (incorporando-o ao γένος) ou de o rejeitar; o direito de repudiar a mulher em caso de esterilidade (porque a família não pode extinguir-se) ou de adultério (porque a descendência da família deve permanecer isenta de contato impuro); o direito de casar a filha (ou seja, de ceder a outro o poder paterno sobre ela); o direito de excluir um filho da família e do culto; o direito de adotar, introduzindo um estranho no lar doméstico. Como a propriedade era indivisível, nem a mulher nem os filhos tinham alguma coisa de seu. Tudo o que os filhos adquirissem, mesmo que com seu próprio trabalho, passaria a pertencer ao γένος. Além disso, o pai, como titular do supremo poder judiciário, poderia mesmo impor a pena de morte à mulher, seus filhos e demais membros do γένος³⁰. Neste sentido, é interessante recordar que o próprio Aristóteles, vivendo muito tempo depois da comunidade gentílica, assinala que o πατρικὸν δίκαιον (o justo paterno, o direito do pai sobre os filhos) não é o mesmo que o πολιτικὸν δίκαιον (o justo político, o direito que existe entre os cidadãos)³¹.

A comunidade gentílica, portanto, não se estruturava em relações igualitárias. Assim como a própria religião doméstica, nem a família nem o patrimônio se desmembravam. O filho primogênito, sucedendo sozinho ao pai, recebia o sacerdócio, a autoridade e a propriedade; seus irmãos deveriam subordinar-se a ele, como outrora se submetiam ao pai. De geração em geração, não podia haver senão um único chefe do γένος, que presidia ao culto, julgava e governava. O filho mais velho era o privilegiado para o culto, para a sucessão

³⁰ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 85-95.

³¹ Cf. *EN*, I, V, c. VI, § 8, 1134b8. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de L. Vallandro e G. Bornheim, *Ética a Nicômaco*, in *ARISTÓTELES, Tópicos – Dos Argumentos Sofísticos – Metafísica – Ética a Nicômaco – Poética*, São Paulo, Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores, IV). p. 330.

e para a autoridade. Assim, os ramos mais novos da comunidade gentílica estavam em situação de inferioridade em relação aos ramos mais antigos³².

Além dos ramos mais jovens da família, a comunidade gentílica também abarcava escravos, que faziam parte do patrimônio do γένος. Abarcava igualmente homens livres que, apesar de não descender dos ancestrais fundadores do γένος, agregavam-se à comunidade gentílica, em busca de proteção ou sustento. Em Atenas, esses agregados eram chamados de τὸ θητικόν, ou de θής, no singular. São os *thetas*, pessoas que trabalham pelo salário (do verbo θητεύω, trabalhar por salário)³³.

Primitivamente, o γένος era a única forma existente de sociedade. Entretanto, por mais numerosa que fosse a comunidade gentílica, ela era ainda muito estreita para a satisfação de todas as necessidades materiais e morais dos homens. Ocorre que estes homens desconheciam outra forma de firmar um pacto senão pela religião. Desta forma, as famílias poderiam unir-se apenas para a celebração de outro culto que lhes fosse comum. Assim, certo número de γένη, sem nada sacrificar das respectivas religiões particulares, passaram a se unir em um grupo, que a língua grega denominou φρατρία (fratria), para o culto de determinados deuses, que protegeriam a todos. Cada fratria tinha o seu altar, o seu fogo sagrado e seus deuses protetores, de forma muito semelhante ao culto doméstico promovido por cada γένος. O ato religioso essencial era um banquete oferecido em comum entre os membros da fratria. Cada fratria tinha o seu chefe, o φρατρίαρχος, cuja principal função era presidir ao culto. A fratria foi modelada sobre a imagem da família gentílica: possuía o seu culto, seu sacerdote, seu governo e sua justiça. Porém, o poder do fratriarca não era absoluto como era o do pai de família: ele era apenas um *primus inter pares*, um

³² Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 255-6.

³³ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 256-60.

primeiro entre iguais, e devia ouvir os chefes de cada γένος ao tomar suas deliberações³⁴.

Continuando a sociedade naturalmente a crescer, pelo mesmo sistema algumas fratrias se agruparam, formando agora tribos. Cada tribo, como a fratria, possuía o seu próprio culto, o seu altar, as suas assembleias, direito de jurisdição sobre os seus membros e um chefe, chamado φιλοβασιλεύς, com prerrogativas semelhantes às do fratriarca³⁵.

O mesmo processo se observou na formação da πόλις, que a princípio não foi mais que uma confederação de tribos. Atenas, por exemplo, era constituída primitivamente de mais ou menos trezentos γένη, agrupados em doze fratrias e quatro tribos. Foi ainda o culto que constituiu o vínculo dessa nova associação. Assim como o altar doméstico mantinha unidos em seu redor os membros da comunidade gentílica, a cidade era a reunião de γένη que tinham os mesmos deuses protetores e que realizavam o culto religioso no mesmo altar³⁶. No dizer de EHRENBURG, os cidadãos estavam reunidos como uma grande família em torno do lar da πόλις³⁷. O rei, βασιλεύς, chefe da cidade, presidia o culto público e, por essa razão, administrava justiça entre as tribos e comandava o exército. Sua função era hereditária, como hereditária era a autoridade do pai no γένος³⁸. Também Aristóteles testemunha que os três principais ofícios do rei são presidir aos sacrifícios públicos, administrar justiça e comandar os exércitos³⁹. O primeiro regime de governo que a πόλις conheceu

³⁴ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 123-6.

³⁵ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), p. 126.

³⁶ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), p. 156.

³⁷ Cf. *Der Staat der Griechen*, trad. fr. de C. Picavet-Roos e E. Will, *L'Etat grec*, Paris, François Maspero, 1976. p. 153.

³⁸ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 188-94.

³⁹ Cf. *Pol.*, I, III, c. IX, 1284b35 – 1285b19.

foi portanto a *realeza* (βασιλεία), inspirada na forma de governo das tribos e fratrias que a constituíam e, de modo menos direto, no governo do próprio γένος.

Mas o poder do rei era limitado, porque a cidade era uma confederação, que deveria respeitar a independência religiosa e de governo das tribos, das fratrias e dos γένη, não tendo, a princípio, o direito de intervir nos negócios internos de cada um desses grupos. A πόλις nada tinha a ver com o que se passava no seio de cada família, o rei não era juiz do que por lá acontecia e deixava ao pai o direito e o dever de julgar sua mulher, seus filhos e agregados. Ainda que muitas famílias se tenham reunido numa só fratria, cada uma delas se conserva constituída como na época em que viviam isoladas, sem alteração alguma em seu culto, direitos de propriedade ou justiça interna. O mesmo se diga das fratrias unidas numa tribo, ou das tribos unidas na cidade. O rei da πόλις não era o único rei, pois cada chefe de família, fratria ou tribo era rei em seu grupo⁴⁰. Como aponta VERNANT, o *basileus* não era o *ánax* da civilização micênica, cujo poder se manifestava em todos os planos; o rei mudou não só de nome, mas também de natureza⁴¹.

Ocorre que os reis, uma vez constituídos como chefes da cidade, passaram a aspirar ao aumento de seu próprio poder e autoridade, o que só poderia ser feito à custa da autonomia da comunidade gentílica. Esse fato desencadeou aquilo que FUSTEL DE COULANGES denominou a primeira revolução da cidade antiga: a abolição da realeza e a sua substituição pelo governo aristocrático⁴².

⁴⁰ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), p. 135.

⁴¹ Cf. *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), p. 28.

⁴² Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), p. 266.

Como a organização da comunidade gentílica estava baseada na desigualdade de seus membros, não é improvável que os reis, para enfrentar a aristocracia que dominava as tribos, fratrias e γένη, tenham acenado aos desfavorecidos da comunidade gentílica com promessas de proteção, direitos e melhora da própria condição, a fim de ampliar o próprio poder. A revolução que aboliu a realeza foi obra dos chefes de família, que desejavam conservar intactas as instituições da comunidade gentílica. Foi uma revolução conservadora, que revolucionou a política a fim de impedir uma revolução social e doméstica⁴³. Os aristocratas despojaram o rei de todas as suas funções de mando, transferindo-as a magistrados eleitos por eles, e deixando ao βασιλεύς apenas as funções de caráter estritamente religioso, como nos conta Aristóteles⁴⁴. A noção de αρχή (comando, magistratura) separa-se da βασιλεία sacerdotal, adquire sua independência e define os limites de um domínio propriamente político⁴⁵. Quando a família real se extinguiu por falta de descendência, a realeza passava a ser uma magistratura eletiva e anual.

A partir da abolição da realeza, as cidades passaram a ser governadas pela *aristocracia*. Os chefes de família reservaram para si todo o poder político: só eles podiam deliberar em assembleia os destinos da cidade, só eles elegiam os magistrados e exerciam as magistraturas, só eles administravam a justiça e conheciam as leis, que ainda não eram escritas e se transmitiam de pai para filho em fórmulas orais, secretas e sagradas. O poder dos aristocratas estava baseado na constituição religiosa da comunidade gentílica, que privilegiava o

⁴³ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), p. 284.

⁴⁴ Cf. *Pol.*, l. III, c. IX, § 7, 1285b13.

⁴⁵ Cf. *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), p. 28.

nascimento e a hereditariedade. Eles eram os *eupátridas* (εὐπατρίδαι), os *filhos de pais ilustres*⁴⁶.

Acontece que por mais que se esforçassem os chefes de família para conservar as instituições da comunidade gentílica, esta já era uma estrutura social historicamente condenada. Em seu próprio interior os ramos mais jovens do γένος estavam insatisfeitos com os privilégios dos ramos mais antigos e principalmente com os do filho primogênito. Igualmente os homens livres que se agregavam ao γένος reclamavam direitos como o de propriedade sobre a terra – efetivamente, muitas vezes esses homens livres cultivavam a terra, mas dela só tinham a posse, pois a propriedade era da comunidade gentílica, presidida pelo chefe de família, a quem deviam uma parte da produção e que poderia a qualquer momento despojá-los do solo.

Essa tensão interna na comunidade gentílica desembocou naquela que FUSTEL DE COULANGES apelidou de segunda revolução da cidade antiga: a abolição do direito de primogenitura e o reconhecimento da propriedade da terra a qualquer homem livre, independentemente de sua origem aristocrática. A abolição do direito de primogenitura representou um golpe mortal na estrutura da comunidade gentílica e o início de sua definitiva dissolução na πόλις. Era o privilégio do filho mais velho que garantia a unidade do γένος e a indivisibilidade de seu patrimônio. Abolido esse privilégio, abolida estava a grande família gentílica, que passava a desintegrar-se em várias famílias aristocráticas, que muitas vezes não mais partilhavam os mesmos interesses. Além disso, houve uma importante consequência política: o exercício do poder e das magistraturas, a participação nas deliberações e decisões políticas deixaram de ser privilégio dos chefes de família e se franquearam a todos os aristocratas, a todos os eupátridas em idade adulta, ampliando dramaticamente

⁴⁶ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), p. 279-80.

o número dos que tinham direitos políticos – o que, por sua vez, também enfraqueceu a aristocracia, na medida em que deixou de ser um pequeno grupo coeso, para abarcar um grande número de pessoas com interesses muitas vezes contrapostos⁴⁷.

Tanto a divisão do patrimônio gentílico como o reconhecimento do direito de propriedade a todo homem livre tiveram uma importante consequência econômica: a terra passou a ser comprada e vendida, como qualquer mercadoria. Houve um incremento do comércio e o desenvolvimento de uma incipiente economia de mercado. Muitos homens livres, que não pertenciam à antiga aristocracia gentílica, amealharam grandes riquezas. Mesmo entre os aristocratas se introduziu a desigualdade econômica: alguns deles se “aburguesaram” e enriqueceram com o desenvolvimento econômico, outros empobreceram e perderam o patrimônio que tinham herdado dos pais. O caminho estava aplainado para a terceira revolução da cidade antiga: a substituição da aristocracia pela *oligarquia*, o governo dos ricos.

Com a oligarquia, o poder deixou de pertencer à religião e ao nascimento para acompanhar a riqueza. Caindo em desfavor a religião hereditária, outro elemento não havia de distinção social senão o dinheiro. Mas a riqueza, contrariamente aos antigos valores aristocráticos, não comporta naturalmente limite algum. Pelo contrário, ela é a própria imagem da ὕβρις, do descomedimento⁴⁸. A luta de classes acirrou-se: como observou Platão, cada cidade grega estava dividida em duas cidades inimigas uma da outra, a dos pobres e a dos ricos, vivendo lado a lado e olhando-se com ressentimento mútuo⁴⁹. Porém, o domínio da oligarquia foi mais breve que o da aristocracia.

⁴⁷ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 284-9.

⁴⁸ Cf. *Les Origines* cit. (nota 5.I supra), p. 59.

⁴⁹ Cf. *Resp.*, VIII, 7, 551d.

De acordo com FUSTEL DE COULANGES, «O homem apenas se inclina diante do que julga ser o direito, ou do que suas opiniões mostram como muito superior a si próprio. Curvou-se durante muito tempo perante a superioridade religiosa do eupátrida que recitava as preces e tinha deuses. Mas a riqueza não se lhe impunha. Diante da riqueza, o sentimento mais vulgar no homem não é o respeito, mas a inveja. A desigualdade política que resultava da desigualdade de fortunas dentro em pouco lhes pareceu iniquidade, e os homens trabalharam por fazê-la desaparecer»⁵⁰.

Sobre Atenas, antes ainda da legislação de Drácon, Aristóteles dizia que sua constituição era oligárquica sob todos os aspectos⁵¹, não tendo os pobres parte alguma no governo. A luta do povo era por uma legislação escrita, que tornasse o direito público e conhecido de todos. Drácon, o primeiro legislador, parece não ter feito mais que pôr por escrito os antigos costumes, sem nada alterar⁵². As agitações, porém, continuaram, pois o povo não mais suportava a velha legislação. Em 594 a.C., Sólon, que pela família se ligava aos aristocratas e pela ocupação aos comerciantes, foi designado para reformar as leis. Aristóteles o chama de *πρῶτος τοῦ δήμου προστάτης* (o primeiro defensor do povo)⁵³. Ao que parece, Sólon pretendeu fazer de Atenas uma *república* no sentido aristotélico do termo, temperando o governo oligárquico com instituições democráticas. É o próprio Aristóteles quem nos diz: «Quanto a Sólon, muitos vêem nele um legislador eminente (*νομοθέτην σπουδαῖον*), pois lhe atribuem haver abolido a oligarquia, que era imoderada; libertado o povo da servidão; e constituído em sua pátria uma democracia por uma bela combinação das outras formas de constituição (*δημοκρατίαν καταστήσαι τὴν πάτριον, μίξαντα*

⁵⁰ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), pp. 367-8.

⁵¹ Cf. *Const. Ath.*, 2, 2.

⁵² Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), p. 355.

⁵³ *Const. Ath.*, 2, 2.

καλῶς τὴν πολιτείαν). Com efeito, o conselho do Areópago (Ἀρείωπάγω βουλήν) é uma instituição oligárquica; a eleição dos magistrados, uma instituição aristocrática; e os juízos (populares), uma instituição democrática. Contudo, parece que Sólon conservou o conselho e a eleição dos magistrados, tal como existiam antes, mas introduziu verdadeiramente a democracia admitindo todos os cidadãos no poder de julgar»⁵⁴.

No entanto, a constituição não era ainda inteiramente democrática, de modo que continuaram as agitações e as lutas de classes, não apenas em Atenas como na maioria das outras cidades gregas. Muitas vezes o povo, para fazer frente aos ricos, nomeava um chefe que, por não poder usar o nome de rei, em razão das implicações religiosas desse título, era chamado de *tirano*. Esta é a origem de outra forma de governo que surgiu nas cidades gregas, a *tiranía*⁵⁵.

Os tiranos tiveram a princípio este nome apenas porque careciam da legitimidade própria da realeza gentílica. O termo ainda não tinha o cariz fortemente pejorativo que adquiriria na filosofia política posterior. Um exemplo é o de Pisístrato, que se tornou tirano de Atenas tempos depois das reformas de Sólon. Fez um governo relativamente bom, aplicando as leis de Sólon e procurando melhorar a cidade e a vida do povo. Entre as medidas de seu governo, destaca-se a de mandar que fossem postos por escrito os poemas de Homero, que até então eram conservados de cor. Nas palavras de Heródoto, «Pisístrato tornou-se senhor de Atenas, mas sem perturbar o exercício das magistraturas e sem alterar as leis. Pôs em ordem a cidade e governou-a sabiamente, segundo os costumes tradicionais»⁵⁶ Todavia, mesmo na Grécia antiga um tirano como Pisístrato era a exceção e não a regra. Seus próprios

⁵⁴ *Pol.*, I, II, c. IX, § 2, 1273b35 – 1274a3. Trad. do autor, com o auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 48) e da ing. de T. J. Saunders (p. 51).

⁵⁵ Cf. *La Cité* cit. (nota 18.I supra), p. 307.

⁵⁶ *História*, I, 59, 6. Trad. de J. B. Broca (p. 45).

filhos, que o sucederam, abusaram do poder e por tal razão foram depostos pelos atenienses.

Finalmente, instaurou-se a democracia. Em Atenas, isso foi obra de Clístenes, que estendeu os direitos políticos a todos os cidadãos. Substituiu, também, as antigas quatro tribos gentílicas por dez novas tribos que agrupavam todos os homens livres de Atenas, independentemente da linhagem, segundo critérios puramente territoriais. Os atenienses seriam distribuídos em tribos não mais de acordo com o seu nascimento, mas segundo o seu domicílio. Assim, o nascimento deixaria de ser considerado e os homens se tornariam iguais. Aristóteles emite o seguinte comentário sobre as reformas de Clístenes: «Podem-se considerar ainda como úteis ao estabelecimento da democracia os meios aos quais recorreram Clístenes, quando quis estabelecer a democracia em Atenas, e aqueles que constituíram a democracia em Cirene. Assim, é preciso estabelecer novas tribos e novas fratrias, substituindo os sacrifícios particulares das famílias por outros aos quais todos os cidadãos serão admitidos, e empregar todos os artifícios para misturar os cidadãos entre si e dissolver todas as associações anteriores»⁵⁷. Desmanteladas as velhas tribos baseadas na linhagem, extinguíam-se os últimos resquícios das instituições da aristocracia gentílica⁵⁸. E com o estabelecimento completo da *democracia*, concluíam-se a quarta revolução da cidade antiga e a dissolução definitiva da comunidade gentílica na πόλις.

Concluída a quarta revolução, a democracia, a oligarquia e a tirania se sucedem periodicamente nas diversas cidades gregas. Como vimos, a πόλις grega tem sua origem nas primitivas comunidades gentílicas do período

⁵⁷ *Pol.*, I, VI, c. II, § 11, 1319b19-27. Trad. de N. S. Chaves (p. 140), alterada pelo autor com base no texto grego.

⁵⁸ Sobre Clístenes e suas reformas ver P. LÉVÊQUE – P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l’Athénien*, Paris, Macula, 1964.

homérico. O desenvolvimento da πόλις, com a conseqüente e gradual dissolução das comunidades gentílicas na cidade-estado, possibilitou o aparecimento de várias formas de governo, distintas entre si. Na próxima seção pretendemos investigar como o pensamento grego identificava e avaliava essas formas de governo, nos primeiros autores a tratar desse assunto.

I.4. Os primeiros autores gregos a tratar da divisão dos regimes políticos

Segundo Jacqueline DE ROMILLY, desde que se encontra na Grécia um pensamento político organizado, também se encontra a tríplice distinção dos regimes políticos. Esta distinção está baseada na extensão do soberano: ou um só indivíduo governa (a monarquia), ou um grupo (a oligarquia) ou todo o povo (a democracia)⁵⁹.

Tal classificação já estava presente nas odes de Píndaro (522 a.C. – 443 a.C.), quando ele canta:

ἐν πάντα δὲ νόμον εὐθύγλωσσος ἀνὴρ προφέρει,
παρὰ τυραννίδι, χῶπότην ὁ λάβρος στρατός,
χῶταν πόλιν οἱ σοφοὶ τηρέωντι.⁶⁰

Tais versos podem ser traduzidos da forma que segue: «*Sob qualquer tipo de lei o varão de fala franca é bem sucedido: diante de um tirano (o governo de um só),*

⁵⁹ Cf. *Le Classement des constitutions d'Hérodote à Aristote*, in *Revue des Études Grecques*, t. 72, fasc. 339-343 (1959), p. 81.

⁶⁰ *Pythica*, II, 86-8.

quando a massa desbragada (a democracia) ou quando os sábios (a aristocracia) governam uma cidade». Raphael SEALEY estima que Píndaro deve ter composto esta ode entre 475 e 467 a.C. e o emprego dessa classificação dos regimes na poesia nos faz supor que ela já fosse então bem conhecida do público, como sendo as três “leis” (νόμοι) sob as quais um homem pode viver⁶¹.

Mas é em Heródoto, especialmente na célebre discussão entre três nobres persas – Otanes, Megabizo e Dario – sobre a melhor forma de governo a ser adotado no país após a morte de Cambises, que essa tríplice divisão encontra sua expressão mais firme, ao mesmo tempo em que se avaliam os prós e os contras de cada regime em particular. A historicidade deste debate é questionável e o próprio Heródoto foi o primeiro a reconhecer que a discussão pareceu inverossímil (ἄπιστος) a muitos gregos, embora reafirmando a veracidade da narrativa⁶². Para confirmar sua narrativa, o Pai da História, em outra parte da obra, cita o exemplo de Mardônio, o general persa que conquistou a Jônia, onde depôs os tiranos que governavam as cidades, nelas estabelecendo a democracia, o que provaria, em sua visão, que o regime democrático não era desconhecido dos persas⁶³.

Independentemente de ter havido ou não entre os persas semelhante discussão sobre a mudança de seu regime, o certo é que, como sublinha J. A. S. EVANS, as categorias do debate alegadamente transcrito por Heródoto são gregas, os argumentos postos em discussão pertencem ao mundo intelectual grego e jamais alguém sustentou que representassem a expressão de uma

⁶¹ Cf. *The Origins of “Demokratia”*, in *California Studies in Classical Antiquity*, v. 6 (1973), p. 273.

⁶² *Historiae*, l. III, c. LXXX, 1.

⁶³ *Historiae*, l. VI, c. XLIII, 3.

suposta ciência política persa⁶⁴. Igualmente não se encontrou fonte persa alguma que reportasse essa discussão.

O debate descrito por Heródoto e atribuído aos três aristocratas persas insere-se no seguinte contexto histórico. Com a morte de Ciro, o Grande, seu filho Cambises herdou o reino dos persas. Após algum tempo no trono, Cambises passou a demonstrar sinais de insanidade mental, comportando-se de modo arbitrário e cruel com seus súditos. Mandou em segredo matar seu irmão Esmérdis, casou-se com a própria irmã (o que contrariava os costumes dos persas) e depois a matou, grávida, num acesso de fúria. Tantos foram os seus desmandos que os magos, sacerdotes dos persas, revoltaram-se e um deles se fez passar por Esmérdis, o irmão assassinado de Cambises, usurpando o trono. Ao organizar a resistência à rebelião, Cambises feriu-se acidentalmente a si próprio e morreu antes de alcançar a Pérsia. O falso Esmérdis reinou até que um dos aristocratas persas, Otanes, descobriu a fraude. Otanes revelou o fato a mais seis nobres persas, Aspatino, Góbrias, Intafernes, Megabizo, Hidarnes e Dario, e juntos conspiraram para tirar do poder o falso Esmérdis e os magos⁶⁵.

Cinco dias depois do sucesso do golpe e da deposição dos magos, os sete chefes da conjuração reuniram-se em conselho para tratar dos destinos da Pérsia. Otanes tomou a palavra e, fazendo um paralelo entre a monarquia e a democracia, propôs entregar o poder ao povo persa. Disse que entregar o poder a um só homem não é suave nem bom, citando os exemplos de Cambises e do falso Esmérdis. Pergunta-se como a monarquia pode ser boa, se o monarca faz o que quer e não está sujeito a responsabilidade alguma. Ainda que esse poder fosse dado ao melhor dos homens (τὸν ἄριστον ἀνδρῶν πάντων), ele teria transtornadas as suas intenções habituais. O grande poder leva-o à insolência

⁶⁴ Cf. *Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3,80-82*, in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, new series, vol. 7 (1981), pp. 79-84.

⁶⁵ Cf. *Historiae*, l. III, cc. I-LXXIX.

(ὑβρις) e a inveja é inata nos homens. Quem possui esses dois vícios logo adquire todos os outros e comete os atos mais reprováveis. Possuindo toda a espécie de bens, um tirano deveria ser um homem isento de inveja, mas é o contrário que se observa e seus súditos o sabem por experiência. O tirano odeia as pessoas de virtude, compraz-se nos maus e está sempre atento às calúnias. É o mais incoerente dos homens, pois ofende-se se o louvamos com moderação e irrita-se se o elogiamos efusivamente. Infringe as leis dos ancestrais, viola as mulheres e manda matar quem ele queira, sem processo nem outra formalidade alguma. Terminada a descrição dos inconvenientes da monarquia, passa Otanes ao elogio do governo democrático, que merece o mais belo dos nomes (οὐνομα πάντων κάλλιστον ἔχει): *ισονομία* (a igualdade perante a lei). Este regime não possui nenhum dos abusos do governo monárquico: os magistrados são designados por sorteio, são obrigados a prestar contas de seus atos e todas as deliberações são tomadas em comum⁶⁶.

Megabizo, por sua vez, tomou partido pela oligarquia. Manifestou sua concordância com Otanes a respeito da monarquia, mas disse que ele se equivocou sobre a democracia. Para Megabizo, não há nada mais insensato (*ἀξυνετώτερον*) e insolente (*ὑβριστότερον*) que a plebe rude (*ὄμιλος ἀχρηϊός*), de modo que o seu despotismo é pior que o de um tirano. A multidão não sabe o que faz, apenas se precipita para frente, como um rio na cheia. Megabizo termina o exame do governo popular com uma impreciação: Possam os inimigos dos persas adotar a democracia! Quanto aos compatriotas, que escolham um grupo dentre os melhores cidadãos – entre os quais, sublinha Megabizo, estariam os próprios participantes da discussão – e a este grupo seja

⁶⁶ Cf. *Historiae*, I. III. c. LXXX.

entregue o poder. Pois as melhores deliberações (ἄριστα βουλευματα) procedem dos melhores homens (ἀρίστων ἀνδρῶν)⁶⁷.

Por fim, falou Dario, em defesa da monarquia. Aceitou os argumentos de Megabizo contra a democracia, mas não os que foram dados em favor da oligarquia. Disse que, tomando as três formas de governo propostas e considerando-as segundo o seu melhor estado (ἀρίστων ἐόντων), a monarquia é de longe a melhor, pois o monarca leva em segredo as suas deliberações, a salvo do conhecimento dos inimigos. O mesmo não ocorre com a oligarquia, em que, sendo o governo composto de vários homens, entre eles surgem frequentemente dissensões, que degeneram em violências de parte a parte. A luta das facções, por sua vez, leva à monarquia, o que prova ser esta a melhor forma de governo. Por outro lado, quando o povo governa, é impossível não haver desordem e corrupção. Os malfeitores se coligam entre si para dominar o estado, até que alguém assume a defesa do povo para reprimi-los. Este defensor do povo, então, torna-se monarca, o que prova, mais uma vez, que a monarquia é a melhor forma de governo⁶⁸.

A proposta de Dario recebeu a aprovação dos demais quatro membros do conselho, que ainda não tinham se pronunciado. Entretanto, Otanes, o partidário da democracia, declarando não desejar governar nem ser governado, pediu aos outros seis o privilégio de, sendo qualquer deles designado para a coroa, ficar isento de submissão pessoal ao rei, não apenas ele, Otanes, como também os seus descendentes e o resto de sua família⁶⁹. Otanes, o aristocrata persa que não queria governar nem ser governado, é mencionado pelo teórico

⁶⁷ Cf. *Historiae*, I, III, c. LXXXI.

⁶⁸ Cf. *Historiae*, I, III, c. LXXXII.

⁶⁹ Cf. *Historiae*, I, III, c. LXXXIII.

fundador da democracia moderna, Jean-Jacques ROUSSEAU, na nota “a” de seu *Discours sur l’Origine et les Fondements de l’Inégalité parmi les Hommes*.

Em síntese, podemos dizer que, na apresentação de Heródoto, são apenas três os regimes de governo possíveis e cada um deles tem suas vantagens e inconveniências peculiares. Porém, na medida em que admite que cada um dos três regimes pode apresentar-se de uma forma boa ou ruim, Heródoto de certo modo antecipa a divisão sêxtupla de Aristóteles.

Finalmente, outro texto significativo é de Xenofonte. O autor das *Memorabilia* atribui a Sócrates uma divisão dos regimes políticos bem mais complexa e aprimorada do que a tríplice distinção tradicional. Segundo Xenofonte, para Sócrates a realeza (βασιλεία) e a tirania (τυραννίς) são duas formas de governo (ἀρχαί) distintas. Elas diferem entre si porque a realeza governa os homens com seu consentimento e de acordo com as leis, enquanto a tirania é um governo não consentido e que não possui outras leis senão o arbítrio de quem governa. Quando os magistrados são instituídos dentre os que satisfazem as exigências das leis e costumes, a república chama-se aristocracia (ἀριστοκρατία); quando são instituídos dentre os ricos, chama-se plutocracia (πλουτοκρατία); quando são instituídos dentre todos os cidadãos, democracia (δημοκρατία)⁷⁰. Temos, portanto, segundo o Sócrates de Xenofonte, cinco formas de governo: realeza, tirania, aristocracia, plutocracia e democracia.

⁷⁰ Cf. *Memorabilia*, l. IV, c. VI, 12. Trad. port. de L. R. Andrade (p. 159).

II. A FILOSOFIA DE PLATÃO E OS REGIMES POLÍTICOS

Tendo visto como historicamente se formaram os diversos regimes políticos na Grécia antiga e como eles foram classificados nos primeiros autores que trataram do tema, passamos agora ao estudo da divisão dos regimes políticos na filosofia de Platão.

Chegaram até nós trinta e cinco diálogos e uma coleção de cartas atribuídos a Platão. Praticamente todos esses trabalhos referem-se direta ou indiretamente à política, mas é especialmente em três deles que o tema dos diversos regimes políticos recebe um desenvolvimento particular, justamente os três diálogos que indicam, por seus próprios títulos, ter por objeto de reflexão a política: *República*, *Político* e *Leis*.

Preliminarmente, é bom frisar que tais obras são diálogos, narrativas literárias, e não tratados sistemáticos ou mesmo simples dissertações sobre um tema filosófico. A rigor, Platão mesmo não fala em suas obras, pelo menos não em seu próprio nome, quem fala em seus diálogos são apenas as suas personagens, a maioria das quais são pessoas que realmente existiram, eram conhecidas do público, sendo que algumas ainda viviam quando Platão escreveu suas obras. É um lugar comum que Sócrates, o filósofo por excelência, seja o porta-voz de Platão em seus diálogos, mas em alguns diálogos o mesmo Sócrates pouco mais faz que escutar enquanto os outros falam e, nas *Leis*, como veremos, ele nem sequer está presente¹.

É preciso ressaltar, igualmente, que nosso propósito aqui não é apreciar a obra política de Platão em si mesma, mas apenas na medida em que esta

¹ Cf. L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, pp. 50-3.

constitui pressuposto para a compreensão da teoria dos regimes políticos construída por Aristóteles, que foi seu discípulo por longos anos. Nosso exame se limitará à *República* e ao *Político*, em que o tema apresenta maior desenvolvimento. Quanto às *Leis*, basta dizer que neste último diálogo o ateniense anônimo que o conduz faz a defesa do regime misto, dizendo que as diferentes constituições têm duas mães, a monarquia e a democracia, e que todos os outros são combinações desses dois em variadas proporções².

II.1. Os regimes políticos na *República*

No que tange aos regimes políticos, a *República* de Platão pode ser entendida como a proposta de um governo aristocrático. Entretanto, trata-se de uma aristocracia essencial e radicalmente distinta da antiga aristocracia gentílica que historicamente a Grécia conheceu. A aristocracia que ele propõe não está mais assentada sobre o sangue, o nascimento e o culto dos antepassados, porém sobre o mérito, a virtude e a sabedoria. Essa aristocracia é o único regime verdadeiramente justo e bom, todos os outros são, em graus diversos, ruins e injustos, formas degradadas da aristocracia ideal, tão piores quanto mais dela se afastam. Vejamos como, na *República*, Platão chega à idéia desse regime aristocrático.

² Cf. *Leg.*, I, III, c. XII, 693d. Trad. de C. A. Nunes, *Leis*, Belém, UFPA, 1980. p. 100.

O diálogo se passa em casa de Céfalo, comerciante estrangeiro (meteco) rico e idoso, estabelecido no porto de Atenas. Sócrates, com Glauco, irmão de Platão, havia descido de Atenas ao Pireu, porto da cidade, para assistir ao festival promovido em honra de uma deusa estrangeira. Lá, encontram Adimanto, também irmão de Platão, Polemarco, filho de Céfalo, e Nicerato. Os jovens convencem Sócrates a ir à casa de Céfalo³. Se o lugar aparece bem determinado no diálogo, o mesmo não ocorre com a data ou o ano. O certo, porém, é que ocorre na época da decadência política de Atenas⁴.

Céfalo recebe Sócrates e seus companheiros em sua casa, onde já se encontravam Lísias e Eutidemo, irmãos de Polemarco, e o sofista Trasímaco de Calcedônia, entre outros. Céfalo havia acabado de oferecer um sacrifício. Após as saudações de praxe, Sócrates pergunta a Céfalo qual foi o maior proveito que obteve com sua grande fortuna. Céfalo, depois de mencionar sua preocupação com o que vem depois da morte, fala de justiça e injustiça. Sócrates então pergunta pelo sentido da justiça, dando início à discussão propriamente filosófica. Céfalo deixa em seu lugar, na discussão, seu filho Polemarco e sobe para terminar o sacrifício⁵.

Sócrates vai refutando uma a uma as tentativas de definição apresentadas por Polemarco até que Trasímaco, como uma fera, intervém na discussão. O sofista diz que a justiça é apenas a vontade do mais forte e que a injustiça é mais vantajosa que a justiça. Sócrates pergunta se a justiça é ainda o interesse do governante, quando este, por equívoco, manda algo contra o próprio interesse. Trasímaco dá uma resposta sutil: o governante enquanto tal, como o artesão enquanto tal, jamais se engana, porque no momento em que se

³ Cf. *Resp.*, l. I, c. I, 327a-328b. Trad. de J. Guinsburg, *A República de Platão*, São Paulo, Perspectiva, 2006. pp. 21-2.

⁴ Cf. *The City* cit. (nota 1.II supra), p. 62.

⁵ Cf. *Resp.*, l. I, cc. II-V, 328b-331d.

engana deixou de ser governante, como o artesão abandonado por sua arte. Mas Sócrates faz ver que toda a arte existe, não para vantagem do artesão, mas para o público que ele serve, e que todos necessitam da justiça, porque mesmo uma associação de malfeitores não pode durar se seus membros não praticam a justiça entre si⁶.

Glauco e Adimanto, porém, acreditam que a refutação de Trasímaco foi insuficiente e pedem a Sócrates que faça o elogio da justiça, dizendo o que ela é e por que ela é valiosa em si mesma. Sócrates responde que, assim como é mais fácil ler letras grandes do que pequenas, a justiça será melhor examinada numa cidade do que num só indivíduo e se observarmos o nascimento de uma cidade, observaremos igualmente como nascem nela a justiça e a injustiça⁷.

Sócrates explica que o nascimento de uma cidade se dá por conta da natural necessidade humana e da impossibilidade de cada indivíduo se bastar a si mesmo em relação às coisas de que necessita. A satisfação dessas necessidades exige que cada um exerça um único ofício. Assim, cada um trabalhará para todos, mas igualmente todos trabalharão para ele⁸.

Com o crescimento e o enriquecimento da cidade, surgirão conflitos externos. Além dos diversos ofícios que existem para prover as várias necessidades materiais da cidade, haverá precisão de outro, especializado no manejo das armas: os guardiães da cidade, que garantem-lhe, mais que o sustento, a segurança⁹.

Esses guardiães devem ser selecionados e preparados desde a infância. A educação a ser dada às crianças deve ter por base a ginástica e a música. Nisso não há inovação, pois esta já era a base da educação tradicional grega, como o

⁶ Cf. *Resp.*, I, I, cc. VI-XXIV, 331e-354c.

⁷ Cf. *Resp.*, I, II, cc. I-X, 357a-369b.

⁸ Cf. *Resp.*, I, II, cc. XI-XII, 369b-372c.

⁹ Cf. *Resp.*, I, II, cc. XIII-XIV, 372c-374d.

próprio Sócrates de Platão reconhece¹⁰. Vale lembrar que, para os antigos gregos, música tinha um sentido muito mais extenso que para nós atualmente, significava todas as belas-artes postas sob o patrocínio das Musas, entre as quais não só a música *stricto sensu*, como também a poesia e a dança. Se Platão não inovou no currículo, todavia o fez no programa: os livros II e III da *República* fazem uma profunda crítica da educação musical e poética dos gregos da época, crítica que, apesar de interessante, tem pouca pertinência com o objeto da presente dissertação, sendo por isso omitida.

Se, aparentemente, a música serviria para formar a alma e a ginástica para formar o corpo, Sócrates vai corrigir essa impressão, afirmando que tanto uma como a outra foram feitas para formar principalmente a alma. Os que se entregam apenas à ginástica adquirem demasiada dureza de caráter, os que cultivam apenas a música tornam-se brandos demais, no limiar da frouxidão. É preciso conjugar uma e outra, em harmonia, para formar o caráter do guardião na moderação (*σοφροσύνη*) e na coragem (*ἀνδρεία*)¹¹.

Entre os guardiães serão escolhidos os melhores para serem os magistrados e governantes da cidade. Serão constantemente provados, em todas as etapas da vida, a fim de ser verificada a sua dedicação ao maior bem da cidade. Os que atingirem certa idade, tendo vencido todas as provas, serão feitos governantes. A estes perfeitos, na verdade, é mais próprio o nome de guardiães, sendo os jovens guerreiros, ainda em provas, melhor chamados auxiliares e defensores da cidade¹².

Além das provas e trabalhos, os futuros guardiães serão exercitados num grande número de ciências, para verificar se a sua alma está apta a suportar os

¹⁰ Cf. *Resp.*, l. II, c. XVII, 376e.

¹¹ Cf. *Resp.*, l. III, c. XVII, 410b-411a.

¹² Cf. *Resp.*, l. III, c. XX, 413c-414b.

mais elevados estudos ou se sucumbem também nesse ponto¹³. Entre essas ciências, destacam-se a aritmética¹⁴, a geometria¹⁵ e a astronomia¹⁶. Antes que possam governar, deverão ascender pela dialética até a contemplação da ideia do Bem, fonte e causa de tudo o que existe de reto e de belo em todas as coisas, como conclusão suprema de seus estudos¹⁷.

Para que os guardiães e seus auxiliares não se voltem cobiçosos contra os seus concidadãos que deveriam proteger, nenhum deles possuirá nada de próprio¹⁸. Deve ser instaurada a comunhão, não apenas dos bens materiais, como também das mulheres. Os filhos serão comuns e os pais não conhecerão seus filhos, nem estes seus pais¹⁹. Todos os guerreiros tratarão de irmãos e irmãs as pessoas da mesma geração, de pais as da geração anterior e de filhos as da geração posterior²⁰. Em prol do bem comum e da unidade da cidade, guardiães e guerreiros renunciarão à propriedade e à família.

A seleção para ingresso na classe dos guardiães deve ser rigorosa. Se um filho sem aptidão nascer entre os guardiães, deve ser relegado às classes inferiores; se entre essas nascer uma criança de talento, deve ser educada e treinada entre os guerreiros. A posição que o indivíduo ocupa na sociedade deve ser determinada, não pelo nascimento ou pela hereditariedade, mas pelo mérito²¹.

¹³ Cf. *Resp.*, l. VI, c. XV, 503e.

¹⁴ Cf. *Resp.*, l. VII, c. VI, 522c.

¹⁵ Cf. *Resp.*, l. VII, c. IX, 526c.

¹⁶ Cf. *Resp.*, l. VII, c. X, 527d.

¹⁷ Cf. *Resp.*, l. VII, c. XVIII, 540a.

¹⁸ Cf. *Resp.*, l. III, c. XXII, 416d.

¹⁹ Cf. *Resp.*, l. V, c. VII, 457cd.

²⁰ Cf. *Resp.*, l. V, c. IX, 461d.

²¹ Cf. *Resp.*, l. IV, c. III, 423cd.

A natureza do governo exercido pelos magistrados da cidade, os guardiães, aproxima-se, todavia, mais daquilo que na Idade Média foi chamado de autoridade espiritual, do que do poder político tal como entendemos hoje²². A preocupação e o cuidado principal dos guardiães deve ser com a educação da infância e da juventude e com a formação dos costumes da população, mais do que com elaborar leis escritas e executá-las pela força²³. Sócrates diz que, sem o impulso da educação, simplesmente impor leis escritas é tolice ou ingenuidade²⁴. E, quando as pessoas são bem formadas, elas mesmas encontram facilmente as regras de que precisam para conviver, inclusive as concernentes aos negócios do mercado, aos contratos que celebram entre si, aos crimes que se cometem, à organização dos processos judiciais e à instituição e ao pagamento dos tributos, matérias essas que hoje constituem as grandes preocupações legislativas de um estado moderno²⁵. Para Sócrates, as cidades que continuamente refazem a sua legislação, esperando da reforma das leis o que só a reforma dos costumes pode dar, são como doentes que, evitando abandonar um mau regime, passam a vida a medicar-se e só conseguem variar a forma de suas doenças e agravá-las, na expectativa da cura²⁶.

Na cidade descrita por Sócrates, estão presentes as quatro virtudes: sabedoria, coragem, temperança e justiça (ὅτι σοφὴ τ'ἔστι καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία)²⁷. A cidade é sábia, porque é prudente nas deliberações²⁸. E essa prudência reside nos guardiães, que estão à cabeça e governam toda a

²² Ver E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, Methuen & Co., 1906. pp. 110-3.

²³ Cf. *Resp.*, l. IV, c. III, 423e.

²⁴ Cf. *Resp.*, l. IV, c. IV, 425a.

²⁵ Cf. *Resp.*, l. IV, c. IV, 425cd.

²⁶ Cf. *Resp.*, l. IV, c. IV, 425e-426b.

²⁷ Cf. *Resp.*, l. IV, c. VI, 427e.

²⁸ Cf. *Resp.*, l. IV, c. VI, 428b.

cidade²⁹. A coragem reside nos auxiliares, que fazem a guerra e pegam em armas para defender a cidade, e também nos guardiães, que conservam na constância a opinião neles formada pela educação³⁰. Quanto à temperança, acha-se espalhada por todas as classes, pois dela precisam todos³¹.

Então se encontra a justiça. Ela já estava presente, desde o nascimento da cidade, no princípio que ordenava a cada um fazer o que lhe competia, cumprir com sua função própria, sem interferir na dos outros³².

Esta, porém, é a justiça na cidade. Para confirmar o acerto da definição, é necessário agora transportá-la para o âmbito do indivíduo. Se antes a examinamos em ponto grande, resta-nos agora a apreciarmos em ponto pequeno. O homem justo, enquanto tal, não pode ser diferente da cidade justa, mas será semelhante a ela. Efetivamente, no homem se devem encontrar as mesmas disposições e caracteres que na cidade. Pois, sendo a cidade um ajuntamento de homens, é a partir de seus constituintes, e por causa deles, que ela manifesta tais características³³.

É assim porque existem, tanto na cidade quanto na alma do indivíduo, elementos correspondentes e iguais em número: se na cidade há magistrados, guerreiros e produtores, na alma do indivíduo há um elemento racional (λογιστικόν), um elemento irascível (θυμοειδές) e um elemento concupiscente (ἐπιθυμητικόν). Da mesma maneira que na cidade, esses três elementos carecem de ser ordenados segundo as virtudes da prudência, da coragem e da temperança. O homem justo é aquele que não permite que nenhum dos elementos de sua alma exerça uma tarefa que não lhe é própria, nem que os

²⁹ Cf. *Resp.*, l. IV, c. VI, 428c-429a.

³⁰ Cf. *Resp.*, l. IV, c. VII, 429abcd.

³¹ Cf. *Resp.*, l. IV, c. IX, 431d-432a.

³² Cf. *Resp.*, l. IV, c. X, 433a-434c.

³³ Cf. *Resp.*, l. IV, c. XI, 435abcde.

outros elementos usurpem as funções dos outros. Este homem colocou em perfeita ordem os seus elementos internos, assumiu o domínio de si mesmo e conquistou sua própria amizade; de múltiplo que era, tornou-se uno e harmônico³⁴.

Platão não parece distinguir a ética individual da política: para encontrar a justiça do indivíduo, ele busca em primeiro lugar o que seria a justiça na cidade, como se a comunidade política apenas fosse um indivíduo grande. Depois, para encontrar as formas viciadas de constituição, parte dos vícios do indivíduo, transpondo-os de uma para outra ordem.

Retomando o diálogo, diz Sócrates que há uma única forma de virtude, enquanto as formas do vício são inúmeras, embora apenas quatro mereçam atenção. Do mesmo modo, como existem tantas espécies de alma quantas formas de governo, só existem cinco regimes políticos, um bom e justo, os demais injustos e viciosos. A forma de governo exposta até aqui é a única boa, apesar de poder ser chamada por dois nomes. Se entre os magistrados há um que se sobreponha a todos os outros, chama-se *realeza* (βασιλεία); se a autoridade é compartilhada por vários homens, o mesmo regime chama-se *aristocracia* (αριστοκρατία). O fato de ser um só ou serem vários os que comandem, não altera a essência do regime³⁵. Se assim é, podemos chamar de *homem aristocrático* ao justo descrito no parágrafo anterior.

Os demais regimes políticos são correspondentes a quatro modalidades de vícios³⁶. Sócrates enumera-os no livro VIII: o primeiro dos regimes viciosos é a timocracia, representada pelas constituições de Creta e de Esparta; o segundo é a oligarquia; o terceiro é a democracia; e, por último, o pior de todos, a tirania.

³⁴ Cf. *Resp.*, l. IV, cc. XVI-XVII, 441c-443e.

³⁵ Cf. *Resp.*, l. IV, c. XIX, 445cde.

³⁶ Cf. *Resp.*, l. V, c. I, 449a.

Os demais governos que se encontram entre gregos e bárbaros não são senão formas intermediárias e reduzem-se a esses quatro³⁷.

Cada um dos quatro regimes viciosos representa uma degradação mais acentuada do único regime bom, a aristocracia. E como a aristocracia se degrada na timocracia, o regime que valoriza acima de tudo as honras e a vitória militar? Uma nova geração não saberá valorizar como se deve a educação musical e ginástica das crianças. Daí se produzirão divisões entre as várias classes que formam a cidade, a ponto de os guerreiros abolirem a comunhão de bens e de mulheres, dividindo entre si as terras, mas ainda se ocupando da guerra e da guarda dos outros³⁸.

A *timocracia* terá traços semelhantes à aristocracia, outros que lhe são específicos, e outros ainda em comum com a oligarquia. Entre os traços semelhantes se contarão o respeito aos magistrados; a aversão dos governantes à agricultura, às artes mecânicas e demais profissões lucrativas; os banquetes em comum e a prática dos exercícios ginásticos e militares. Serão traços específicos o temor de nomear os filósofos para as magistraturas, a inclinação para o temperamento irascível, o amor à guerra e o hábito de levar armas sempre à mão. Em comum com a oligarquia, serão os governantes timocráticos muito cobiçosos de riquezas. Mas o traço mais específico será a ambição e o amor das honras³⁹.

Assim como à aristocracia corresponde o homem aristocrático, à timocracia corresponde o *homem timocrático*. Este é um homem que, apesar do

³⁷ Cf. *Resp.*, l. VIII, c. I, 544c.

³⁸ Cf. *Resp.*, l. VIII, c. III, 545c-547c.

³⁹ Cf. *Resp.*, l. VIII, c. IV, 547c-548d.

bom exemplo paterno, por falta de educação musical e por andar em más companhias, entregou ao elemento irascível o governo de sua alma⁴⁰.

Após a timocracia, segue-lhe a *oligarquia*, o regime que tem a riqueza como valor supremo, em que os ricos governam e os pobres não participam do poder. Os governantes timocráticos, de amantes que eram da guerra e das honras, acabam por tornar-se avarentos e gananciosos. E quando a riqueza e os ricos passam a ser honrados na cidade, a virtude e os homens virtuosos passam a ser tidos em baixa conta. Os pobres são impedidos de tomar parte no governo, mesmo quando eles sejam mais capazes. Esta cidade deixa de ser una e se torna dupla: são duas cidades, a dos pobres e a dos ricos, que, apesar de compartilharem o mesmo solo, conspiram continuamente uma contra a outra. Os oligarcas ficam quase impossibilitados de defender a cidade contra agressões estrangeiras, pois mais receiam armar o próprio povo do que a ameaça do inimigo, além disso não querem comprometer suas riquezas com as despesas da guerra. A liberdade que é dada a cada um de dispor de seus bens como melhor lhe convier deixa alguns excessivamente ricos, enquanto outros são atirados na mais completa miséria. Na cidade oligárquica, caracterizada pelos poucos muito ricos e pela multidão de pobres, há muitos mendigos e também malfeitores⁴¹.

O *homem oligárquico* é aquele que, desiludido das honras, dá preeminência em sua alma ao elemento concupiscente sobre os elementos racional e irascível. Torna-se um indivíduo mesquinho, que faz dinheiro de tudo e só pensa em acumular, não querendo saber de educar-se. Não tem mais uma alma una e harmoniosa⁴².

⁴⁰ Cf. *Resp.*, l. VIII, c. V, 548d-550c.

⁴¹ Cf. *Resp.*, l. VIII, cc. VI-VII, 550c-553a.

⁴² Cf. *Resp.*, l. VIII, cc. VIII-X, 553a-557a.

A oligarquia se arruína pela busca irrefletida da riqueza. Os pobres se revoltam, vencem os ricos, executam uns, expulsam os outros e instituem a *democracia*. Em tal regime, reina a liberdade, de palavra e de se fazer o que se quer, cada um podendo levar a vida que lhe agrada, de acordo com sua própria fantasia. Sócrates, com ironia, comenta que essa forma de governo pode ser a mais bela de todas, como um manto colorido que ostenta toda a gama das tonalidades, parecendo ser de uma beleza consumada. A democracia é um verdadeiro bazar de constituições, em que se pode escolher qual modelo se quer reproduzir. Ninguém é obrigado nem a comandar, nem a obedecer se não quiser, nem a fazer a guerra ou a paz. Mesmo que a lei proíba ser magistrado ou juiz, isso não impede que se possam exercer esses cargos, se se desejar. Ressalte-se também a mansidão das democracias com certos condenados da justiça, que circulam em público livremente, como se ninguém os visse nem se preocupasse com eles. É um regime muito atraente, que trata com igualdade tanto o desigual como o igual⁴³. Com tanta liberdade, poder-se-ia pensar que a democracia fosse o único regime, com a exceção da aristocracia, em que o filósofo pudesse levar seu peculiar modo de vida sem ser oprimido⁴⁴; entretanto, para Platão o fato histórico ineludível é que a democracia foi o regime que matou Sócrates, “o mais sábio e o mais justo dos homens de seu tempo⁴⁵”. Ainda que Sócrates tenha vivido sob uma democracia, isso não pode ser apontado como a expressão de uma preferência pessoal por esse regime: Sócrates era filho de Atenas e, qualquer que fosse o regime, ele não abandonaria a mãe-pátria para

⁴³ Cf. *Resp.*, l. VIII, c. XI, 557a-558c.

⁴⁴ Cf. *The City* cit. (nota 1.II supra), p. 131.

⁴⁵ *Phaed.*, 118a. Trad. de C. A. Nunes, *Protágoras – Górgias – Fedão*, 2ª ed., Belém, UFPA, 2002. p. 339.

viver como estrangeiro noutra lugar⁴⁶; Sócrates tampouco deixou Atenas quando os Trinta derrubaram a democracia⁴⁷.

O *homem democrático* não apenas deixa que domine sobre sua alma o elemento concupiscível, como também perdeu já a virtude da temperança. Estabelece em si uma igualdade de todos os prazeres, correndo ora atrás de um, ora atrás de outro. Se se lhe diz que certos prazeres vêm de desejos belos e honestos, enquanto outros de desejos nocivos que é preciso reprimir e domar, ele responde com gestos de incredulidade, defendendo que todos os prazeres são iguais e que merecem todos ser gozados igualmente. Dispersivo e instável, o homem democrático não conhece ordem ou necessidade em sua vida⁴⁸.

Leo STRAUSS, numa observação interessante⁴⁹, lembra que a vida do homem democrático parece-se muito com a ideia que Karl MARX faz da vida numa sociedade plenamente comunista: «em que cada um não tem atividade exclusiva, mas pode se aperfeiçoar no ramo que lhe agrada, a sociedade regulamenta a produção geral, o que cria para mim a possibilidade de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar à tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer a crítica após as refeições, a meu bel-prazer, sem nunca me tornar caçador, pescador ou crítico»⁵⁰.

E, por fim, assim como a democracia nasce da oligarquia, pela exacerbação do princípio próprio desta última (a paixão insaciável por riquezas), igualmente a democracia, levada às últimas consequências, degenera em *tiranía*, o pior de todos os regimes, a extrema enfermidade do estado. O

⁴⁶ Cf. *Crit.*, XII, 50c-51c. Trad. de C. A. Nunes, *Diálogos*, São Paulo, Melhoramentos, 1970. pp. 106-7.

⁴⁷ Cf. *Apol.*, XX, 32cde. Trad. de C. A. Nunes, *Diálogos*, São Paulo, Melhoramentos, 1970. p. 84.

⁴⁸ Cf. *Resp.*, I, VIII, cc. XII-XIII, 358c-562a.

⁴⁹ Cf. *The City* cit. (nota 1.II supra), p. 133.

⁵⁰ K. MARX – F. ENGELS, *Die Deutsche Ideologie*, trad. port. de Luíz Claudio de Castro e Costa, *A Ideologia Alemã*, 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1998. pp. 28-9.

desejo insaciável de liberdade leva à embriaguez e perde a democracia⁵¹. O pudor é julgado imbecilidade, a temperança é chamada covardia, a falta de vergonha é louvada como sendo coragem⁵². Os que obedecem às autoridades, são tratados como homens servis e sem valor. Os governantes se esforçam por parecer governados e os governados por parecer governantes. O espírito de liberdade penetra no interior das próprias famílias, o pai trata os filhos como iguais e os teme, os filhos se igualam aos pais, não mais os respeitando nem temendo. O estrangeiro torna-se igual aos cidadãos e o cidadão aos estrangeiros. Os professores temem os alunos e os bajulam, os alunos fazem troça dos mestres. Os idosos, preocupados em agradar os jovens, perdem a gravidade e procuram imitá-los, com medo de parecerem rabujentos e autoritários. Tudo transborda de liberdade, os cidadãos tornam-se tão suscetíveis que, à menor ameaça ou aparência de coação, se revoltam e enfurecem, o que termina por levá-lo ao menosprezo das leis, para não terem a quem obedecer. Até os animais domésticos tornam-se mais livres do que em qualquer outra parte e as próprias cadelas comportam-se aí como as donas⁵³.

Esse excesso de liberdade não pode levar a outra coisa senão a um excesso de servidão, tanto no indivíduo como no estado. À liberdade extrema, segue-se uma extrema, cruel e dura servidão. Para escapar à anarquia, o povo reclama um protetor, que termina por tornar-se um tirano. No começo, o futuro tirano só tem sorrisos e saudações para o povo, faz inúmeras promessas, perdoa as dívidas dos pobres e redistribui as terras, simulando mansidão e benevolência. Ao consolidar-se no poder, revela sua verdadeira face, matando, roubando e destruindo. Não cessa de provocar guerras, para que o povo

⁵¹ Cf. *Resp.*, l. VIII, c. XIV, 562abcd.

⁵² Cf. *Resp.*, l. VIII, c. XIII, 560de.

⁵³ Cf. *Resp.*, l. VIII, c. XIV, 562d-563e.

sempre tenha necessidade de um chefe; institui pesados tributos, para que os cidadãos, empobrecidos pelos impostos, estejam absorvidos por suas necessidades quotidianas, não tendo tempo de conspirar contra ele. Elimina os homens de valor, mesmo que o tenham ajudado a empolgar o poder, e se rodeia de gente desprezível que, ao mesmo tempo em que o adula, o odeia⁵⁴.

O *homem tirânico* é aquele que entronizou em sua alma os prazeres ilícitos e perversos. Ele mesmo permitiu que o tirano Eros se instalasse nela e partir dela governasse todos os seus movimentos. Sua alma está cheia de servidão e baixeza, na medida em que a submete ao que de pior existe nela. Incapaz de dominar a si mesmo, quer dominar os outros. É injusto no mais alto grau e não consegue jamais ser amigo de ninguém. Acorrentado a paixões, temores e remorsos de todo o tipo, o homem tirânico não é apenas o pior e o mais cruel, como também o mais infeliz. Quando tais homens e os que os seguem são numerosos numa cidade, são eles que, ajudados pela estupidez do povo, forjam a tirania, na pessoa daquele que tem na alma o tirano maior e mais completo.

Estes são, portanto, os cinco regimes descritos por Platão na *República*: aristocracia ou realza, timocracia, oligarquia, democracia e tirania.

⁵⁴ Cf. *Resp.*, l. VIII, cc. XV-XIX, 563e-569c.

II.2. Os regimes no *Político*

No *Político*, Platão apresenta nova divisão das formas de governo, diversa da exposta na *República*. O *Político* é a continuação do *Sofista*, em que são personagens não apenas Sócrates, como também Teodoro, Teeteto, um jovem também chamado Sócrates e um estrangeiro de Eleia, a quem não se dá o nome. No *Sofista*, Sócrates, o filósofo, pergunta se o sofista, o político e o filósofo são um só, ou se são duas ou três coisas distintas. O estrangeiro responde que considera os três diferentes um do outro, fato que parece chocar-se com a tese central da *República*, que afirma que a salvação das cidades está na coincidência dos papéis do rei e do filósofo⁵⁵. No *Sofista*, o estrangeiro passa a esclarecer o que é o sofista e, no diálogo que agora apreciamos, o que é o político. Todavia, não existe um diálogo sobre o filósofo. No *Político*, Sócrates escuta em silêncio o diálogo entre seu jovem homônimo e o estrangeiro de Eleia.

A parte do *Político* que trata dos regimes da cidade é muito breve, se comparada à da *República*. No *Político*, o estrangeiro ensina serem cinco as formas de governo: a realeza, a aristocracia, a democracia, a oligarquia e a tirania. Passemos a exposição do texto platônico.

O estrangeiro, primeiramente, enuncia ao jovem Sócrates que existem três formas de constituição (σχήματα πολιτείας): a monarquia (μοναρχία), o governo de poucos (ὀλίγων δυναστεία) e a democracia (δημοκρατία). Essas três formas, todavia, diz o estrangeiro, na verdade constituem cinco, por derivarem delas outras duas. Essa derivação se dá, em primeiro lugar,

⁵⁵ Cf. L. STRAUSS, *Plato*, in L. STRAUSS – J. CROSEY (org.), *History of Political Philosophy*, 3ª ed. (1987), trad. cast. de L. García, D. Luz e J. J. Utrilla, *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 77.

conforme esses regimes se impõem pela violência (βίαιον) ou pelo consentimento (έκούσιον), pela pobreza (πενία) ou pela riqueza (πλοῦτος), pela legalidade (νόμος) ou pela ilegalidade (ανομία). De acordo com esses critérios, quando o governo de poucos se rege pela lei, chama-se aristocracia (ἀριστοκρατία); quando despreza a lei, chama-se oligarquia (ὀλιγαρχία)⁵⁶. Temos já quatro regimes, em lugar dos três iniciais.

Quanto à democracia, pouco importa que a massa domine com ou sem consentimento dos governados, ou que as leis sejam ou não observadas, ela sempre recebe o mesmo nome.⁵⁷

Já a tirania (τυραννίς) pode ser definida como a monarquia que se impõe pela violência e contra as leis. Entretanto, a simples legalidade não é suficiente para caracterizar a monarquia real ou realeza (βασιλεία). Mais que pela legalidade do governo, o rei se caracteriza pela posse de determinada ciência, a ciência do político. É certo que a legislação é função real, mas a simples lei escrita não é capaz de dar conta de ordenar os preceitos mais convenientes para todos os casos. A lei, com sua inflexibilidade, é um pobre sucedâneo para a prudência do sábio, pois só esta é capaz de determinar a melhor solução para cada caso. O rei tem uma ciência que lhe permite estar acima da lei, corrigindo-a nos casos concretos, tal como o médico tem uma ciência que lhe permite estar acima das receitas que ele passa. Esta forma de governo, a realeza, na verdade é a única correta. Onde governa o sábio, é importante dar mais força ao homem que governa do que às leis. Entretanto, o governo da lei é preferível ao governo de homens sem sabedoria e a realeza é mais um tipo ideal para corrigir os vícios dos regimes existentes, do que propriamente um governo factível⁵⁸.

⁵⁶ Cf. *Polit.*, 291de. Trad. de J. Paleikat e J. C. Costa, *Diálogos*, São Paulo, Nova Cultural, 1972. p. 247.

⁵⁷ Cf. *Polit.*, 292a.

⁵⁸ Cf. *Polit.*, 292b-302c.

Em verdade, dirá por final o estrangeiro, temos sete regimes distintos. Obtemos seis regimes dividindo os três iniciais, monarquia, governo de poucos e democracia, pelo critério de legalidade, ou seja, segundo se submetem ou não às leis. Assim, temos uma monarquia submetida às leis, que é a realeza possível nesse mundo, e outra que a elas não se submete, a tirania; temos um governo de poucos submetido às leis, que é a aristocracia, e outro que as viola, chamado oligarquia; existem também duas democracias, uma que se submete às leis e outra em que elas são violadas. O sétimo regime é o único verdadeiramente bom e justo, a realeza ideal, em que o rei, possuindo a ciência do político, governa acima das leis⁵⁹. O rei deste sétimo regime, diz o estrangeiro, «se assemelha a um deus entre os homens» (οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων)⁶⁰, expressão que será retomada por Aristóteles ao descrever a realeza⁶¹. Na falta de um tal rei sábio, o melhor será que a cidade se governe por um código de leis criado em outra época por um homem sábio. A legalidade nada mais é que um substituto para o rei ideal, como a receita escrita representa as orientações do médico ausente.

Dentre os demais seis regimes, a monarquia submetida às leis é o melhor deles e a tirania, ou seja, a monarquia sem leis, o pior e o mais insuportável. Quanto à aristocracia e à oligarquia, são intermediárias entre a monarquia, com leis ou sem leis, e a democracia, e assim devem ser julgadas. Quanto à democracia, é incapaz de um grande mal ou de um grande bem, porque os poderes são distribuídos entre muitas pessoas. De qualquer forma, é melhor viver numa democracia que não se submete às leis do que numa tirania ou

⁵⁹ Cf. *Polit.*, 302de.

⁶⁰ *Polit.*, 303b.

⁶¹ Cf. *Pol.*, l. III, c. VIII, § 1, 1284a10-11. Trad. de N. S. Chaves, 14^a ed., Rio de Janeiro, Ediouro, s/d. p. 66.

numa oligarquia. Porém, é preferível viver nos outros regimes submetidos à lei, mesmo quando a democracia obedece ao princípio da legalidade⁶².

⁶² Cf. *Polit.*, 303ab.

III. AS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

Percorrido o desenvolvimento histórico dos regimes políticos nas cidades da Grécia antiga e estudada a abordagem que lhes foi dada pelos autores que antecederam Aristóteles, especialmente seu mestre Platão, estamos em condições de investigar o tema nas próprias obras aristotélicas.

III.1. Natureza da ciência política

Conforme ressaltado por Donald J. ALLAN, Aristóteles considera a ética e a política como duas partes de uma mesma investigação ¹. De fato, especialmente no livro I da *Ética Nicomaqueia*, com frequência Aristóteles atribui à arte do político o estudo das coisas da ética. Assim, ele dirá que o político verdadeiro parece ser o que consagrou o melhor de seus esforços ao estudo do que pertence à ética²; que o político deve ter certo conhecimento do que diz respeito à alma, como o médico dos olhos necessita ter conhecimento do corpo e

¹ Cf. *The Philosophy of Aristotle*, London, Oxford, 1952. p. 163

² Cf. I. I, c. XIII, § 2, 1102a7.

que, por isso, a política é melhor e mais digna de honra que a medicina³; que a política aspira ao máximo bem que se pode alcançar pela ação humana⁴; que os jovens não são alunos convenientes de política, pois não têm experiência⁵; que a política investiga as ações belas e justas⁶; e que ela prescreve por leis o que se deve fazer e o que se deve abster, tendo por fim o supremo bem do homem⁷. Em todas essas passagens, em que seria muito natural esperar ser dito “ética”, Aristóteles surpreendentemente diz “política”. A. E. TAYLOR é outro autor que sublinha o fato de Aristóteles jamais contemplar um estudo do bem do indivíduo à parte da política, o estudo do bem da sociedade⁸.

Por outra parte, ainda que na filosofia prática de Aristóteles ética e política estejam indissolavelmente ligadas, ambas se apresentam como saberes essencialmente distintos, portadores de diferenças específicas. Nesse sentido, Aristóteles é, em face dos que lhe antecederam, o verdadeiro fundador da filosofia política. Esta não é mais, como em Platão, simples extensão da ética individual. Efetivamente, diz Aristóteles que «πλήθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἢ πόλις»⁹ -- “a comunidade política é *por natureza* uma espécie de multidão”¹⁰. Em outras palavras, não se pode conceber a comunidade política como um indivíduo. A comunidade política tem características específicas e próprias que não se comunicam àquilo que é uno por natureza. Tratar a comunidade política como se fosse um só indivíduo equivaleria a destruí-la: «ἀναιωθήσει γὰρ τὴν

³ Cf. I. I, c. XIII, § 7, 1102a18.

⁴ Cf. I. I, c. IV, § 1, 1095a12.

⁵ Cf. I. I, c. III, § 5, 1095a2.

⁶ Cf. I. I, c. III, § 2, 1094b14.

⁷ Cf. I. I, c. II, § 7, 1094b4.

⁸ Cf. *Aristotle*, New York, Dover, 1955. p. 90.

⁹ *Pol.*, I, II, c. I, § 4, 1261a18.

¹⁰ Trad. do autor. Nestor Silveira CHAVES traduz como «naturalmente a cidade é multidão»

πόλιν»¹¹. Se a comunidade política existe, é com a condição de não ir muito longe nas suas tendências para a unidade; do contrário, seria como se fosse feito um acorde de um único som ou um ritmo com uma só medida¹². Por tal razão, erram os que confundem o governo da comunidade política com o governo da casa (οἰκονομικός) ou com o governo dos escravos (δεσποτικός), como se diferissem apenas pelo número de indivíduos sobre os quais é exercido, mas não por sua respectiva espécie (ἀλλ'οὐκ εἶδει τούτων ἕκαστον)¹³. Assim, Aristóteles é o fundador da ciência política como disciplina essencialmente distinta da ética individual, embora com ela relacionada e articulada.

Por outro lado, coloca-se uma questão: é possível falar, em se tratando da filosofia de Aristóteles, de uma *ciência política* (ἐπιστήμη πολιτική) distinta da *prudência política* (φρόνησις πολιτική)?

Em verdade, negar tal distinção seria confundir dois registros que são suficientemente diversos: o da “razão prática” (διάνοια πρακτική) e o da “ciência prática” (ἐπιστήμη πρακτική). Semelhante confusão é capaz de tornar de certo modo incompreensível a filosofia prática de Aristóteles como um todo. Para ficar com um exemplo, em seu comentário à *Ética Nicomaqueia*, excelente sob outros aspectos, Harold H. JOACHIM aponta uma suposta “contradição” entre a obra de Aristóteles e o seu discurso, porquanto o filósofo, na *Ética* e na *Política*, falaria como um teórico, realizando uma pesquisa especulativa sobre a natureza da ação humana, um estudo teórico das condutas¹⁴. Em outras palavras, supostamente contradizendo seu conceito de filosofia prática, Aristóteles seria um pensador especulativo sobre tais assuntos.

¹¹ *Pol.*, I, II, c. I, § 4, 1261a22. N. S. Chaves traduz como «anular a cidade».

¹² Cf. *Pol.*, I, II, c. II, § 9, 1263b32-35.

¹³ Cf. *Pol.*, I, I, c. I, § 2, 1252a10. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 12) e da ing. de T. J. Saunders (p. 1).

¹⁴ Cf. Aristotle. *The Nicomachean Ethics – a Commentary*, Oxford, D. A. Rees, 1951. pp. 13-6.

Efetivamente, se a filosofia prática de Aristóteles fosse um saber prático enquanto tal, um saber em ação, um pensamento totalmente imerso nos atos práticos, como diz H. JOACHIM («*thought merged in doing or acting*»¹⁵), como se compreende que ela de fato seja uma especulação sobre conceitos gerais a respeito da ação humana e que mesmo a *Política* procure estabelecer uma tipologia universal com a pretensão de em si compreender todos os regimes políticos possíveis? Uma resposta encontra-se num iluminador artigo de Enrico BERTI¹⁶.

De acordo com BERTI, a prudência ou φρόνησις desempenhou um papel fundamental na retomada dos estudos sobre a filosofia prática de Aristóteles na segunda metade do século XX. Ocorre que, à essa redescoberta e revalorização da prudência, correspondeu uma redução da filosofia prática aristotélica à φρόνησις, entendida como saber puramente prático. No artigo, BERTI questiona se essa redução tem algum fundamento nos próprios textos de Aristóteles e coloca em discussão se a política alcançaria o caráter de verdadeira ciência, no sentido aristotélico do termo¹⁷.

Argumenta BERTI que Aristóteles não apenas chama a política de ciência (ἐπιστήμη), como diz que ela é a ciência suprema e arquetônica por excelência, porque se serve das outras ciências práticas¹⁸. Além disso, ela tem um *método*, pelo qual demonstra suas conclusões, ainda que sem o mesmo rigor ou exatidão de outras disciplinas¹⁹. Essa declaração, adverte BERTI, não deve ser interpretada como uma negação do caráter científico da política, mas somente

¹⁵ Aristotle. *The Nicomachean* cit. (nota 14.III supra), p. 14.

¹⁶ *Phrónēsis et science politique*, in P. AUBENQUE (dir.) – A. TORDESILLAS (pub.), *Aristote Politique – Etudes sur la Politique d’Aristote*, Paris, PUF, 1993. pp. 435-59.

¹⁷ Cf. *Aristote* cit. (nota 16.III supra), pp. 435-7.

¹⁸ Cf. *EN*, I, I, c. II, § 4, 1094a26-b7.

¹⁹ Cf. *EN*, I, I, c. III, § 1, 1094b11.

como indicação de que se trata de um tipo particular de ciência. Esperar o mesmo grau de exatidão de todas as ciências é sinal de incultura²⁰, porém isso não significa que cada ciência não tenha o grau de exatidão que lhe é próprio. Como todas as demais ciências, a política demonstra a verdade, parte de princípios e chega a conclusões²¹.

BERTI conclui que, segundo Aristóteles, a ciência política é uma disposição da parte científica (τὸ ἐπιστημονικόν)²² da alma, isto é, da razão teórica ou especulativa (θεωρητική διάνοια)²³. A prudência, por outro lado, seria uma virtude da parte raciocinativa (τὸ λογιστικόν) da alma, ou seja, da razão prática (διάνοια πρακτική). Em outras palavras, enquanto de fato a prudência seria um saber puramente prático, a ciência política seria, por sua vez, um saber teórico sobre a prática. A prudência tem por objeto o particular, esta ou aquela ação em concreto; a ciência prática, por outro lado, compreenderia a ação humana em seus conceitos gerais. Destarte, nem a Ética nem a Política poderiam ser vistas como “tratados de prudência”, o que aliás seria uma noção autocontraditória.

Ainda de acordo com BERTI, para Aristóteles a ciência ou filosofia prática compreenderia espécies, segundo tivesse por objeto respectivamente o bem do indivíduo, o bem da casa ou família e o bem da cidade ou comunidade política. Elas seriam chamadas respectivamente ciência ou teoria ética (ἠθική θεωρία²⁴), econômica (οἰκονομική²⁵) e ciência política (ἐπιστήμη πολιτική²⁶). Esta última é

²⁰ Cf. *EN*, I, I, c. III, § 4, 1094b22; *Metaph.*, I, α, c. III, 995a10.

²¹ Cf. *Aristote* cit. (nota 16.III supra), pp. 437-9.

²² Cf. *EN*, I, VI, c. I, § 6, 1139a10.

²³ Cf. *EN*, I, VI, c. II, § 3, 1139a26.

²⁴ *An. post.*, I, I, c. XXXIII, § 8, 89b9.

²⁵ *EN*, I, I, c. II, § 6, 1094b3.

²⁶ *EN*, I, I, c. II, § 5, 1094a27.

a ciência arquitetônica da filosofia prática, governando todas as outras, pois os bens que são objetos das demais ciências práticas estão subordinados ao seu como a um fim último.

Embora sejam a ética e a política verdadeiras ciências, lembra BERTI que, para Aristóteles, seu simples estudo não é suficiente para tornar os homens honestos: as virtudes morais se adquirem na e pela prática²⁷. «As coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo»²⁸. Por isso Aristóteles adverte que o estudo das ciências práticas é inútil para os jovens, porquanto lhes falta a experiência.

Finalmente, um outro argumento que corrobora a tese de BERTI de que a filosofia prática não é um saber prático em si mesmo, mas um saber teórico sobre a prática, é que, de acordo com Aristóteles, os políticos práticos, os homens de Estado, por maiores e mais prudentes que tenham sido, são incapazes de ensinar a política a seus filhos ou amigos. Isto significa que um saber puramente prático, como a prudência, é incomunicável no plano da simples teoria e do estudo. Entretanto, é evidente que Aristóteles, em seus cursos de ciências práticas, conservados em suas obras éticas e políticas, pretendia ensiná-las a outrem, até porque «toda ciência pode ser ensinada»²⁹.

Com isto não se quer dizer, todavia, que o saber teórico sobre a prática não se destina igualmente a iluminar e a orientar a prática. Aos jovens, por sua falta de experiência das coisas humanas, pode ser inútil o estudo das ciências práticas. No entanto, a ciência prática é útil aos que foram educados nos bons

²⁷ Cf. *Aristote* cit. (nota 16.III supra), p. 454.

²⁸ *EN*, I, II, c. I, § 4, 1103a31. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim, in *ARISTÓTELES, Tópicos – Dos Argumentos Sofísticos – Metafísica – Ética a Nicômaco – Poética*, São Paulo, Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores, IV). p. 267.

²⁹ *EN*, I, VI, c. III, § 3, 1139b25. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 343.

hábitos³⁰. O saber teórico sobre a prática, embora teórico em si mesmo, está dirigido à prática, à execução. Investigamos o que é a virtude a fim de nos tornarmos bons³¹. Nesse sentido, o estudo das ciências práticas ajuda o desenvolvimento da prudência. Porém, esse conhecimento teórico não é condição suficiente: a prudência não se ocupa apenas com as coisas universais (τῶν καθόλου μόνον), mas deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática (πρακτική γάρ) e a ação versa sobre os particulares (ή δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα)³². «Porque se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carne são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha³³ (...) No tocante à virtude, pois, não basta saber, devemos tentar possuí-la e usá-la ou experimentar qualquer outro meio que se nos antepare de nos tornarmos bons³⁴».

³⁰ Cf. *EN*, I, I, c. IV, § 6, 1095b5.

³¹ Cf. *EN*, I, II, c. II, § 1, 1103b26.

³² *EN*, I, VI, c. VII, § 7, 1141b15. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), alterada pelo autor a partir do texto grego.

³³ *EN*, I, VI, c. VII, § 7, 1141b20. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), pp. 346-7.

³⁴ *EN*, I, X, c. IX, § 2, 1179b1. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 432.

III.2. O plano da *Ética Nicomaqueia*

Nicômaco era o nome do filho de Aristóteles. A *Ética Nicomaqueia* tem esse nome não porque tenha sido dedicada a ele, mas porque teria sido por ele editada, a partir das anotações do curso de ética feitas por seu pai³⁵.

A obra se encerra e se abre por considerações referentes à política. A fim de situar a problemática enfrentada nesta dissertação, será feito neste item um mapeamento do conteúdo da obra, enfatizando especialmente os pontos de maior interesse para as questões discutidas.

A *Ética Nicomaqueia* é constituída por dez livros e pode ser vista como uma exposição da ciência da felicidade humana (εὐδαιμονία). É uma ciência prática, que visa identificar determinado fim e os meios que são necessários para alcançá-lo. Nos três primeiros capítulos do livro I, Aristóteles introduz o conceito de bem, como o fim a que tendem todas as ações. Como são muitas e diversas as ações, muitos e diversos são igualmente os respectivos bens a que tendem. E assim também os bens se hierarquizam entre si, pois sendo apetecidos como fins, os fins subordinados são desejados por causa dos fins superiores, até se chegar ao bem que não é desejado por causa de nenhum outro, mas apenas por si mesmo. Este é o sumo bem, que tanto o povo como os sábios identificaram com a *felicidade* (εὐδαιμονία).

Nos capítulos IV a VI do livro I discutem-se as diversas opiniões sobre em que consiste a felicidade, porquanto todos concordam em que ela seja o sumo bem e o fim último, mas divergem no momento de identificar que espécie

³⁵ Cf. W. JAEGER, *Aristoteles – Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, trad. cast. de J. Gaos, *Aristóteles – Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946. p. 265.

de bens a constitui, se as virtudes, as honras cívicas, os prazeres ou as riquezas. Nos capítulos VII a XII, Aristóteles desenvolverá o ponto de vista segundo o qual a felicidade ou o bem do homem constitui uma atividade da alma conforme a virtude («τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ'ἀρετήν»³⁶). Ora, se a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude, não se poderá determinar a felicidade sem antes determinar o que seja a virtude, determinação a que se dá início no capítulo XIII do livro I e se estende até o livro IX da *Ética Nicomaqueia*.

Dividindo-se as virtudes em éticas (morais) e dianoéticas (intelectuais), o livro II, em seus quatro primeiros capítulos, tratará das causas das virtudes éticas, entre elas o exercício e o hábito. Os capítulos V a VII deste livro discutirão o que seja a virtude ética, chegando à conclusão de que se trata de um meio termo entre dois extremos. Os dois capítulos restantes vão enfrentar a questão de como se conquista o meio termo nas paixões e nas ações.

O livro III encerra a discussão sobre a virtude ética em geral, apontando os requisitos que influem na responsabilidade do agente: o voluntário (ἐκούσιον) e o involuntário (ἀκούσιον), no capítulo I; a eleição ou escolha (προαίρεσις), nos capítulos II e III; e a vontade (βούλησις), nos capítulos IV e V. A partir do capítulo VI do livro III inicia-se o estudo das virtudes éticas em espécie, começando pela coragem (ἀνδρεία), nos capítulos VI a IX, e pela temperança (σωφροσύνη), no capítulos X a XII.

O livro IV segue na apreciação das virtudes éticas em particular, como a liberalidade (ἐλευθεριότης), a magnanimidade (μεγαλοψυχία), a eutrapelia ou bom humor (εὐτραπέλια) e outras a que a própria linguagem não havia ainda dado nome. O livro V trata da virtude ética da justiça, que examinaremos em pormenor no capítulo V desta dissertação.

³⁶ EN, I, I, c. VII, § 15, 1098a16.

O livro VI é dedicado às virtudes intelectuais ou dianoéticas, sendo que em seu capítulo I Aristóteles expõe a divisão da alma racional em científica (τὸ ἐπιστημονικόν) e raciocinativa (τὸ λογιστικόν). No capítulo II, segue-se o estudo do ato e do objeto próprio de cada uma dessas partes; no capítulo III, o estudo da ciência (ἐπιστήμη). O capítulo IV trata das artes (τέχναι); o V, da prudência (φρόνησις); o VI, da virtude do entendimento (νοῦς); e o VII, da sabedoria (σοφία), a principal dentre todas as virtudes dianoéticas. O capítulo VIII cuida da prudência política e os capítulos IX a XI de virtudes menores adjuntas à prudência. O capítulo XII discute o valor da sabedoria e da prudência e no capítulo XIII se demonstra que a prudência não pode existir sem as virtudes éticas e que, de igual modo, as virtudes éticas não podem existir sem a prudência.

O livro VII tem por objeto a continência ou domínio de si (ἐγκράτεια), a incontinência (ἀκρασία), o prazer (ἡδονή) e a dor (λύπη). Os livros VIII e IX discorrem sobre a amizade (φιλία) e outras questões que lhe são relativas.

O livro X encerra a *Ética Nicomaqueia*, determinando acerca da felicidade. Esta deve consistir na atividade conforme a mais alta virtude do homem, que é a virtude dianoética da sabedoria. Essa atividade intelectual é a melhor porque os objetos a que se refere são os mais elevados, é a mais contínua, a mais agradável, a mais pura e a mais estável; basta-se a si mesma e é desejada por si mesma.

III.3. A necessidade da política

O último capítulo da *Ética Nicomaqueia* é consagrado às relações entre a ética e a política.

É necessário que nos façamos bons, diz Aristóteles, como conclusão de toda a *Ética*. Mas como podemos nos fazer bons? Ora, a opinião comum registra três meios: a natureza, o ensino e o hábito. Da natureza não podemos nos ocupar, porque ela não depende de nós, mas é resultado de certas causas divinas. Sobre o que acontece por natureza não podemos deliberar. Restam, pois, o ensino e o hábito.

Como já houve oportunidade de salientar-se, o ensino, por si só, não é suficiente para causar a virtude. O ensino da ética só produz efeitos em quem já esteja devida e previamente disposto a recebê-lo. Quem já é escravo das próprias paixões, vive no encalço de seus prazeres e dos meios de obtê-los, não tendo gosto para as coisas nobres. A virtude não o atrai, ele não ouve o argumento que o dissuade e, mesmo que ouvisse, seu intelecto embotado pelas paixões não o compreenderia. O discurso ético persuade apenas quem já ama a virtude, somente a ama quem a conhece e não há outro meio de conhecê-la senão a praticando. Em outras palavras, o discurso sobre a virtude só é eficaz em relação a quem já a pratica e, por consequência, o hábito da virtude deve preceder no discípulo o seu ensino. «A fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas de ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos»³⁷.

³⁷ EN, I, I, c. IV, § 6, 1095b5. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 251.

Portanto, para nos tornarmos bons é necessário praticar a virtude desde a mais tenra infância, mesmo antes de entendermos o seu porquê, «como se prepara a terra que deve nutrir a semente»³⁸. A prática e o hábito são as condições necessárias e inafastáveis do desenvolvimento da virtude e, por isso, os mal habituados são refratários ao discurso ético.

Como, então, produzir os bons hábitos que são necessários para que os homens se tornem bons? Em primeiro lugar, a família poderia forjar esses bons hábitos: «Convém que cada homem auxilie seus filhos e amigos a seguirem os caminhos da virtude, e que tenham o poder ou pelo menos a vontade de fazê-lo»³⁹. Assim como na cidade têm força as leis, nas famílias a têm mais ainda os conselhos e hábitos do pai, devido aos laços de sangue, à convivência cotidiana e o interesse comum da família, tendo os filhos desde o princípio uma afeição natural e uma disposição para obedecerem. Ademais, a educação privada leva vantagem à pública, na medida em que as circunstâncias e os detalhes concretos são observados com mais precisão e assim cada pessoa tem mais probabilidade de receber o tratamento que convém ao seu caso particular, pois é de se supor que um pugilista não prescreva o mesmo estilo de luta a todos os seus alunos⁴⁰.

Ocorre que, apesar dessas vantagens, a educação familiar possui duas sérias insuficiências: é de alcance limitado e o pai de família não detém poder coercitivo para impor seus preceitos. «Em geral, a paixão não parece ceder ao argumento, mas à força»⁴¹ e «o homem comum não obedece por natureza ao sentimento de pudor, mas unicamente ao medo»⁴².

³⁸ EN, I, X, c. IX, § 6, 1179b25. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 433.

³⁹ EN, I, X, c. IX, § 14, 1180a30. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 434.

⁴⁰ Cf. EN, I, X, c. IX, § 15, 1180b5.

⁴¹ EN, I, X, c. IX, § 7, 1179b28. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 433.

⁴² EN, I, X, c. IX, § 4, 1179b10. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 432.

Portanto, para que os homens se tornem bons, é necessária a legislação imposta pela comunidade política, a qual tem o poder coercitivo e o alcance que faltam aos pais de família. Aristóteles lamenta-se que apenas em Esparta o legislador tenha se ocupado com a educação da infância e da juventude, sendo que na maioria das cidades esses assuntos foram omitidos e cada qual vive como lhe apraz⁴³.

É difícil receber desde a infância e a juventude um treinamento correto para a virtude quando as crianças e jovens não são educados debaixo de leis apropriadas. Porém, não basta que as crianças e jovens recebam a educação e os cuidados adequados; também os adultos devem praticar as virtudes e se habituarem a elas, de modo que a legislação deve cobrir a vida inteira. Como já se viu, a maioria das pessoas obedece mais à coerção do que aos argumentos, mais aos castigos que às boas inclinações⁴⁴. Para se conseguir que os homens vivam de acordo com uma espécie de reta razão e ordem, é necessária a lei. Pois embora seja odioso ao comum das pessoas o indivíduo que se atreva, ainda que com razão, a contrariar suas paixões e impulsos, quando a lei faz o mesmo, ordenando o que é bom, ela não lhes é molesta⁴⁵. Pelo contrário, as exigências da virtude tornam-se bem mais suportáveis quando impostas pela lei equanimemente a todos e ficam ainda menos penosas quando seu cumprimento se torna habitual⁴⁶. «Os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes incutem. Esse é o propósito de todo legislador, e quem não

⁴³ Cf. *EN*, I. X, c. IX, § 13, 1180a25.

⁴⁴ Cf. *EN*, I. X, c. IX, §§ 8-9, 1179b30-1180a5.

⁴⁵ Cf. *EN*, I. X, c. IX, § 12, 1180a15-25.

⁴⁶ Cf. *EN*, I. X, c. IX, § 8, 1179b35.

logra tal desiderato falha no desempenho da sua missão. Nisso, precisamente, reside a diferença entre as boas e as más constituições»⁴⁷.

Diz Aristóteles que tanto a virtude como a ciência política giram sempre em torno de prazeres e dores⁴⁸. As virtudes dizem respeito a ações e paixões, e cada ação e cada paixão é acompanhada de prazer ou de dor. Virtuoso é quem pratica os atos da virtude com prazer. Não é temperante quem ainda sofre para praticar a temperança, nem é justo quem restitui o que deve a contragosto. O hábito torna agradável a prática do ato: sentimos prazer em fazer as coisas a que estamos habituados. O papel do legislador, no que Aristóteles segue Platão, é habituar as pessoas, desde a infância, a sentir prazer e dor nas coisas corretas. O castigo com que se pune a infração da lei também é infligido pela imposição de um sofrimento⁴⁹.

Se assim é, a ciência da política, em que se compreende o conhecimento de como são feitas as boas leis, deve ser a mais necessária a quem queira melhorar os homens e reformar seu caráter. Resta saber, agora, como e de quem devemos aprendê-la.

Porém, enquanto nas outras artes, como a medicina e a pintura, são os que a praticam que se oferecem para ensiná-las, na política ocorre um fato curioso: os que a praticam não são capazes de ensiná-la e os sofistas, que se propõem a ensiná-la, não a praticam. Efetivamente, os políticos práticos exercem sua atividade não com base em uma ciência, mas pela experiência ou por uma espécie de habilidade. Não são capazes de transmiti-la nem sequer a seus amigos ou a seus próprios filhos. Por outro lado, os sofistas, apesar de se proporem a ensinar a política, demonstram que não dominam o assunto, do

⁴⁷ *EN*, I, II, c. I, § 5, 1103b5. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 267.

⁴⁸ *EN*, I, II, c. III, § 10, 1105a10. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 270.

⁴⁹ Cf. *EN*, I, II, c. III, §§ 1-4, 1104b5-20.

contrário não a teriam confundido com a retórica, nem teriam julgado fácil legislar⁵⁰.

Por consequência, para tornar bons os homens é necessária a ciência política, mas diz Aristóteles que esta ciência não existe ainda, pois não a possuem nem os políticos práticos, nem os sofistas que professam ensiná-la. Destarte, será necessário *fundar* a ciência política, o que Aristóteles se propõe a fazer, a fim de completar a sua “filosofia das coisas humanas” (τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία⁵¹).

⁵⁰ Cf. *EN*, I, X, c. IX, § 18-20, 1180b30-1181a20.

⁵¹ *EN* I, X, c. IX, § 22, 1181b15.

IV. A SÊXTUPLA DIVISÃO

No capítulo anterior, vimos como Aristóteles encerra a *Ética Nicomaqueia* falando sobre a necessidade de uma ciência política. Ele mesmo se propõe a fundar essa ciência, passando em revista os autores que o precederam, distinguindo as espécies de regimes políticos a partir das constituições que ele mesmo recolheu entre os diversos estados gregos, examinando os fatores que as preservam e as destroem e as causas (αιτίαι) de serem bem ou mal aplicadas. Dentro desse quadro seria possível distinguir qual seja a melhor constituição e que leis e costumes lhe convêm¹.

IV.1. Os regimes políticos fora da *Política*

Fora da *Política*, em três outros lugares de suas obras Aristóteles se refere a uma divisão dos regimes políticos em suas espécies: no livro I da *Retórica*, no livro VII da *Ética Eudemeia* e no livro VIII da *Ética Nicomaqueia*.

A retórica é a arte da persuasão: o bom orador deve saber ver, em cada caso, o que é idôneo para persuadir². Três são os gêneros da retórica: o

¹ Cf. *EN*, I, X, c. IX, § 23, 1181b13.

² Cf. *Rhet.*, I, I, c. II, § 1.

deliberativo: o deliberativo (συμβουλευτικός), o judicial (δικανικός) e o demonstrativo (ἐπιδεικτικός). O discurso deliberativo visa persuadir o ouvinte sobre o futuro, isto é, a respeito do que deve ou não ser feito; o discurso judicial, sobre o passado, para aprovar ou condenar um fato que ocorreu como sendo justo ou injusto; o discurso demonstrativo, sobre o estado atual das coisas, para o elogiar ou censurar³. O discurso deliberativo sobre questões de interesse público exige do orador que conheça todos os regimes políticos, seus correspondentes costumes e instituições e tudo o que lhes traz vantagem. É com esse objetivo que Aristóteles trata dos regimes políticos no capítulo VIII do livro I da *Retórica*.

Nesse contexto, diz Aristóteles que são quatro os regimes políticos: a democracia, a oligarquia, a aristocracia e a monarquia. A democracia é o regime em que as magistraturas são distribuídas por sorteio. Na oligarquia, os magistrados são nomeados pelas rendas (τίμηματα) e, na aristocracia, “segundo a educação” (κατὰ παιδείαν). A monarquia (μοναρχία) é o regime em que manda um só: comporta duas subespécies: quando ela é limitada ou “segundo a ordem” (κατὰ τάξιν), chama-se “realeza” (βασιλεία), e quando não tem limites (ἀόριστος) é tirania (τυραννίς). Cada um desses regimes tem um “fim” (τέλος) que lhe é peculiar: o fim da democracia é a liberdade (ἐλευθερία); o fim da oligarquia é a riqueza (πλοῦτος); e o fim da aristocracia é a “educação” (παιδεία)⁴. Além disso, Aristóteles afirma que o poder supremo (τὸ κύριον) será sempre atribuído ou a uma parte (μῦριον) ou ao todo (ὅλον) dos cidadãos. Ao fim do capítulo, Aristóteles promete desenvolver esses pontos pormenorizadamente na *Política*⁵.

³ Cf. *Rhet.*, I, I, c. III, §§ 1-4.

⁴ Cf. *Rhet.*, I, I, c. VIII, §§ 3-5. Trad. dos termos pelo autor a partir do texto grego.

⁵ Cf. *Rhet.*, I, I, c. VIII, § 7.

Sete pontos chamam a atenção nessa passagem da *Retórica*: (1) os regimes políticos são divididos em quatro espécies, e não em seis, como o serão na *Política*; (2) o poder supremo da comunidade será exercido sempre por uma parte ou pelo todo dos cidadãos; (3) a democracia é o regime em que as magistraturas (os cargos de autoridade pública) são distribuídos pela sorte – em outras palavras, um regime tão igualitário que não admite entre seus cidadãos sequer a distinção da eleição; (4) o fim (ou o valor, se quisermos) da democracia é a *liberdade*; (5) mais que o governo de poucos, já aqui Aristóteles define a oligarquia como sendo o *governo dos ricos*, tendo por fim a riqueza; (6) para Aristóteles a aristocracia não é o governo dos nobres, dos “bem nascidos” (εὐγενεῖς), mas o regime da educação, da cultura, da παιδεία, tendo essa mesma παιδεία por fim (o que se relaciona com muito do que foi visto sobre as relações entre ética e política no capítulo anterior desta dissertação); (7) realza e tirania são apenas subespécies da mesma forma de governo, a monarquia, o que recorda a classificação de Platão no *Político*.

Ainda que o tratamento dado ao tema por Aristóteles no livro I da *Retórica* seja circunstancial, resumido e subordinado aos objetivos de outra disciplina, ele antecipa aqui algumas das teses que serão desenvolvidas na *Política*, como será visto a seguir.

Na *Ética Eudemeia* e na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles faz referência à divisão dos regimes políticos quando trata da amizade, no capítulo IX do livro VII da primeira e nos capítulos IX a XI do livro VIII da segunda. O tema é desenvolvido mais extensamente na *Ética Nicomaqueia*.

Aristóteles inicia o capítulo IX do livro VII da *Ética Eudemeia* dizendo que se opina que o justo é algo que é igual (ἴσον) e também que a amizade se baseia na igualdade (ἰσότης). Nessa oportunidade, ele frisa que “todos os regimes políticos são uma espécie de justo” (αἱ δὲ πολιτεῖαι πᾶσαι δικαίου τι εἶδος).

Com efeito, a cidade (πόλις) é uma comunidade (κοινωνία) e tudo o que é comum se apoia no justo⁶.

No início do capítulo IX do livro VIII da *Ética Nicomaqueia*, entretanto, a menção à igualdade está ausente. Aristóteles simplesmente diz que a amizade e a justiça parecem dizer respeito aos mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas, sublinhando que em toda comunidade pensa-se que existe algo de justiça e também de amizade (ἐν ἀπάσῃ γὰρ κοινωνία δοχεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ), pois os homens se dirigem como amigos aos colegas de grupo, seja nas viagens, seja na guerra. E até onde vai sua comunhão, vai também sua amizade e suas relações de justiça. A amizade está posta na comunhão de bens, como diz o provérbio “os amigos possuem todas as coisas em comum»⁷.

Na segunda seção do capítulo IX do livro VII da *Ética Eudemeia*, Aristóteles chama a atenção para o fato de que todas as outras comunidades são partes integrantes da comunidade política (αἱ δ' ἄλλαι κοινωνίαι εἰσιν ἢ μέρος τῶν τῆς πόλεως κοινωνιῶν), tanto a família, como uma ordem de sacerdotes ou uma sociedade comercial⁸. Esta afirmação antecipa a ideia de «comunidade perfeita» (κοινωνία τέλειος), que será exposta no livro I da *Política*, sendo retomada também no lugar paralelo do capítulo IX do livro VIII da *Ética Nicomaqueia*. Justo é o que concorre para o bem comum, e toda comunidade tem em mira algum fim particular. Mas todos esses fins parecem

⁶ Cf. *EE*, I. VII, c. IX, 1241b. Trad. do autor, com auxílio da versão inglesa de H. Rackham.

⁷ Cf. *EN*, I. VIII, c. IX, 1159b25-35. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 388, alterada pelo autor com base no texto grego.

⁸ Cf. *EE*, I. VII, c. IX, 1241b20. Trad. do autor, com auxílio da versão inglesa de H. Rackham.

incluir-se na comunidade política, que não visa a um fim particular ou a uma vantagem imediata, mas ao que é vantajoso para a vida humana no seu todo⁹.

No começo do capítulo X do livro VIII da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles diz existir três espécies de constituições e igual número de desvios. As três constituições legítimas seriam a realeza (βασιλεία), a aristocracia (ἀριστοκρατία) e a timocracia (τιμοκρατία), que se baseia no censo (ἀπὸ τιμημάτων) e é por muitos chamada simplesmente de “república” ou “governo constitucional” (πολιτεία). As melhor delas seria a realeza e a pior, a timocracia¹⁰.

A corrupção da realeza seria a tirania. Ainda que ambas sejam monarquias (ἄμφω γὰρ μοναρχίαι), entre elas haveria a maior diferença possível – no que Aristóteles se afasta do que disse a respeito na *Retórica*. Com efeito, um homem não é rei a menos que baste a si mesmo e supere os seus súditos em todos os bens (Οὐ γὰρ ἐστὶ βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων). Ora, um homem em tais condições de mais nada precisa e por isso não olhará aos seus interesses, mas apenas ao bem de seus súditos. Porém, se assim não for, quem for chamado rei terá da realeza apenas o título, sendo verdadeiro tirano. A tirania é o inverso exato da realeza, pois o tirano visa em tudo apenas à sua própria vantagem. É, pois, a pior das formas corruptas, como a realeza é melhor das constituições legítimas, pois a corrupção do ótimo é péssima (κάκιστον δὲ ἐναντίον τῷ βελτίστῳ)¹¹.

A corrupção da realeza é a tirania, a aristocracia degenera em tirania e, por sua vez, a democracia é a forma viciada da timocracia. Esta última é a

⁹ Cf. *EN*, I, VIII, c. IX, 1160a9-30. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), pp. 388-9, alterada pelo autor com base no texto grego.

¹⁰ Cf. *EN*, I, VIII, c. X, 1160a31-35. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 389, alterada pelo autor com base no texto grego.

¹¹ Cf. *EN*, I, VIII, c. X, 1160b1-10. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 389, alterada pelo autor com base no texto grego.

menos má das formas corruptas, pois é causada por um desvio apenas ligeiro na constituição da timocracia: a extensão dos direitos políticos aos que não têm posses, que são contados como iguais aos demais cidadãos. Três são, pois, as constituições legítimas (realeza, aristocracia e timocracia) e três suas formas corruptas (tirania, oligarquia e democracia)¹².

Essa classificação recorda em muito a feita por Platão no *Político*. Por outro lado, o nome *timocracia* recorda a classificação exposta na *República*. Chama a atenção, igualmente, a equação que Aristóteles faz entre realeza e virtude perfeita: o rei só é legítimo quando se basta a si mesmo e excede os seus súditos em todos os bens. Em outras palavras, o rei só é legítimo se for uma pessoa *feliz*, pois a auto-suficiência (*αὐτάρχεια*) e a posse de todos os bens são característicos da felicidade, tal como será exposta no livro X da *Ética Nicomaqueia*.

Na segunda parte do capítulo X do livro VIII da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles passa a identificar analogias entre os regimes políticos e as relações familiares. Assim, a realeza se compara às relações de um pai com seus filhos, até porque o ideal da realeza é uma forma paternal de governo; a aristocracia se compara às relações entre um marido e sua mulher; e a timocracia ou república, às relações entre os irmãos. De outra forma, a tirania é comparável ao domínio do senhor (*δεσπότης*) sobre os escravos, pois estes são governados tendo em vista exclusivamente a vantagem dos senhores. Aqui Aristóteles alude ao caráter despótico do governo persa. A oligarquia corresponde à degeneração das relações entre marido e mulher e a democracia a uma família acéfala, em que todos se encontram num nível de igualdade, ou naquelas em que o chefe é

¹² Cf. *EN*, I, VIII, c. X, 1160b10-20. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 389, alterada pelo autor com base no texto grego.

fraco e cada um tem licença de agir como bem entender¹³. Tais analogias também se encontram paralelamente na segunda seção do capítulo IX do livro VII da *Ética Eudemeia*, com exceção das que se referem às formas corruptas de governo. Elas serão retomadas no livro I da *Política*, em que Aristóteles diz que a relação do senhor com os escravos corresponde ao governo despótico (ἀρχὴ δεσποτική), a relação do pai com os filhos ao governo régio (ἀρχὴ βασιλική) e a do marido com a mulher ao governo político (ἀρχὴ πολιτική)¹⁴. O governo despótico se exerce no exclusivo interesse de quem governa, não sendo os governados mais que instrumentos. O governo régio funda-se numa superioridade natural e se exerce no exclusivo interesse dos governados. O governo político, por sua vez, é um governo que se exerce sobre iguais e que se funda no direito. Conforme será exposto mais adiante, somente o justo político (δίκαιον πολιτικόν) é o justo de modo simples (τὸ ἀπλῶς δίκαιον).

O capítulo XI do livro VIII da *Ética Nicomaqueia* trata das relações entre a amizade e os regimes políticos. Para o que interessa para esta pesquisa, nele se diz que nos regimes políticos corruptos é rara a amizade e ela é ainda mais rara na tirania, em que subsiste pouca ou nenhuma, porquanto não pode haver amizade onde não existe justiça¹⁵.

Do exposto sobre os regimes políticos na *Ética Eudemeia* e na *Ética Nicomaqueia* podemos destacar: (1) os regimes políticos são divididos em seis espécies, não mais quatro como na *Retórica*, sendo três legítimas e três corruptas; (2) os três regimes legítimos são a realeza, a aristocracia e a timocracia ou república; (3) as três formas corruptas são a tirania, a oligarquia e

¹³ Cf. *EN*, I, VIII, c. X, 1160b20-1161a10. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), p. 390, alterada pelo autor com base no texto grego.

¹⁴ Cf. *Pol.*, I, I, c. V, §§ 1-2, 1259a37-b17. Trad. do autor, com o auxílio da versão portuguesa de N. S. Chaves e da inglesa de H. Rackham.

¹⁵ Cf. *EN*, I, VIII, c. X, 1161a10-b10. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim cit. (nota 28.III supra), pp. 390-1.

a democracia; (4) a realeza é a melhor das formas legítimas e pressupõe a virtude perfeita do governante; (5) a tirania é a pior das formas corruptas; (6) a timocracia é a pior das formas legítimas e a democracia, a melhor das corruptas; (7) todas as outras comunidades são partes integrantes da comunidade política.

IV.2. O plano da *Política*

Agora é o momento de dirigir nossa pesquisa para o próprio texto da *Política*. Antes de mais nada, cumpre fazer a topografia da obra, a fim de que facilmente nos possamos nela situar e compreender o fio do raciocínio que liga as suas diferentes partes.

Abre-se o livro I da *Política* com outra das muitas frases célebres de Aristóteles: «toda πόλις é alguma comunidade e toda comunidade é constituída por causa de algum bem» (πᾶσαν πόλιν δρωμεν κοινωνίαν τινὰ οὔσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκεν συνεστηκυῖαν)¹⁶. Como já exposto na *Ética*, é em vista de um bem que todos agem. Disso resulta que, se todas as comunidades visam a um bem determinado, a comunidade superior a todas e que as outras contém visa igualmente a um bem superior e melhor que todos os outros.

A primeira comunidade, necessária e natural, é a família, constituída a fim de assegurar a satisfação das necessidades cotidianas. Várias famílias

¹⁶ *Pol.*, I, I, c. I, § 1, 1252a. Trad. do autor, com o auxílio da versão portuguesa de N. S. Chaves e da inglesa de H. Rackham.

compõem uma vila (κώμη) e a reunião de diversas vilas, na qualidade de comunidades intermediárias, forma a cidade ou comunidade política. Esta é uma “comunidade perfeita” (κοινωνία τέλειος), porque se basta a si mesma, com todos os meios para satisfazer as necessidades do viver, como também as do bem viver¹⁷.

Assim, fica evidente que a comunidade política faz parte das coisas que são por natureza (ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ) e que o homem é por natureza um animal político (καὶ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον). A natureza nada faz em vão (Οὐθὲν γὰρ μάτην ἢ φύσις ποιεῖ) e, se outorgou ao homem o dom da palavra, foi para lhe dar a possibilidade de exprimir o justo e o injusto (τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον) e outras noções éticas, que só têm sentido no contexto social. A linguagem, portanto, implica a sociabilidade¹⁸. «Quem vive só, bastando-se a si mesmo, é Deus ou fera»¹⁹.

Como a comunidade política compõe-se de comunidades intermediárias e estas de famílias, trata-se de analisar, em primeiro lugar, a comunidade doméstica, o que Aristóteles fará neste livro I. No capítulo II ele estuda a relação entre senhor e escravo; no capítulo III, a posse sobre os bens econômicos; no capítulo IV, a crematística, que consiste na arte de adquirir dinheiro, oportunidade em que reprova a usura como contrária à natureza; no capítulo V, a relação existente entre marido e mulher e entre pai e filho.

No livro II da *Política*, Aristóteles inventaria o estado da questão: compendia o que disseram a respeito das comunidades políticas os autores que o antecederam. Os primeiros capítulos são dedicados aos escritos de Platão:

¹⁷ Cf. *Pol.*, I, I, c. I, §§ 6-8, 1252b9-1253a. Trad. do autor, com o auxílio da versão portuguesa de N. S. Chaves e da inglesa de H. Rackham.

¹⁸ Cf. *Pol.*, I, I, c. I, §§ 9-10, 1253a. Trad. do autor, com o auxílio da versão portuguesa de N. S. Chaves e da inglesa de H. Rackham.

¹⁹ Trad. atribuída ao pe. Antônio Vieira por Ivan Lins in ARISTÓTELES, *Política*, Trad. de N. S. Chaves, 14ª ed., Rio de Janeiro, s/d. p. 7.

refuta, no capítulo I, a abolição da família e, no capítulo II, a abolição da propriedade privada, sugeridas por seu mestre na *República*. No capítulo III examina o que Platão escreveu no diálogo das *Leis*. O capítulo IV é dedicado à constituição proposta por Faleias de Calcedônia e o V, à proposta por Hipódamos de Mileto. Os capítulos VI, VII e VIII são consagrados por Aristóteles à apreciação das constituições mais elogiadas em sua época: respectivamente, a de Esparta, a de Creta e a de Cartago. O capítulo IX encerra este livro, com o exame de outras legislações.

O estudo da política começa propriamente no livro III, sendo que seus primeiros três capítulos têm por objeto o estudo do cidadão (πολίτης). Aristóteles define o cidadão como aquele que tem direito de participar nas funções judiciárias e nos cargos públicos em geral²⁰. Mas observa que essa definição convém perfeitamente apenas à democracia, que se caracteriza pela participação de todos os homens livres na vida pública²¹.

Mas quem será o bom cidadão? Em outras palavras, qual é a virtude própria do cidadão? Ora, a virtude do bom cidadão é saber mandar e obedecer²². Ocorre que o mando e a obediência diferem de comunidade política para comunidade política, na mesma medida em que diferem os regimes que as organizam. Assim, a virtude do cidadão é relativa ao regime político sob o qual vive, parecendo não haver uma única virtude cívica²³, uma única espécie de bom cidadão. Com isso, introduz-se o tema da divisão dos regimes políticos em suas espécies, que dominará os capítulos IV a VII e que serão examinados mais

²⁰ *Pol.*, I, III, c. I, § 4, 1275a22. Trad. do autor, com o auxílio da versão portuguesa de N. S. Chaves e da inglesa de H. Rackham.

²¹ Cf. *Pol.*, I, III, c. I, § 6, 1275b5.

²² Cf. *Pol.*, I, III, c. II, § 10, 1277b13. Trad. do autor, com o auxílio da versão portuguesa de N. S. Chaves e da inglesa de H. Rackham.

²³ Cf. *Pol.*, I, III, c. II, § 2, 1276b27. Trad. do autor, com o auxílio da versão portuguesa de N. S. Chaves e da inglesa de H. Rackham.

adiante com mais vagar. Finalmente, os demais capítulos do livro III tratam da realeza.

No livro IV, em seus três primeiros capítulos, Aristóteles volta a tratar de questões pertinentes às formas de governo em geral. No capítulo IV, ele se detém na democracia; no V, na oligarquia; no VI e no VII, na república; no VIII, na tirania. No capítulo IX, volta a falar do governo republicano, que considera, entre os regimes legítimos, o mais apropriado à maioria das comunidades políticas, ainda que não seja o melhor. Nos capítulos X a XIII, encerrando o livro IV, Aristóteles trata das partes da constituição: corpos deliberativos, magistraturas (cargos administrativos) e poder judiciário, cujas funções revelam interessante semelhança com os três poderes que viriam a ser propostos na modernidade por Montesquieu.

O livro V, em seus primeiros três capítulos, trata das causas gerais da queda e da substituição dos regimes políticos. O capítulo IV cuida das causas particulares das sedições e transformações na democracia; o capítulo V trata do mesmo com relação à oligarquia e o capítulo VI em relação à aristocracia. O capítulo VII trata das causas gerais da conservação dos regimes políticos. Os capítulos VIII e IX trata das causas particulares da conservação das monarquias, no que se compreendem a realeza e a tirania. O último capítulo, que encerra o livro V, torna a fazer uma crítica das doutrinas de Platão, agora no que concerne à ascensão, queda e substituição dos regimes políticos.

Nos primeiros três capítulos do livro VI, Aristóteles pesquisa a partir de que elementos deve ser organizada a democracia, para que seja estável. No capítulo IV, ele faz o mesmo com a oligarquia. Ele conclui o livro VI com um capítulo sobre as diversas magistraturas, no sentido de funções públicas executivas, necessárias à cidade.

No livro VII, finalmente, Aristóteles passa a tratar da aristocracia, a sua constituição ideal. Nos três primeiros capítulos, indaga os fins que ela deve perseguir; nos restantes, investiga sobre seus elementos materiais e humanos.

O livro VIII trata da educação das crianças sob a comunidade política ideal. Ao que tudo indica, Aristóteles deixou incompleto esse livro.

IV.3. Os regimes políticos

Τὰς δὲ πολιτείας ὁρῶμων εἶδει διαφερούσας ἀλλήλων. Os regimes políticos diferem de espécie relativamente uns aos outros²⁴. Destarte, cabe ao estudioso da ciência da política identificar tais espécies, bem como as causas que as distinguem. Antes disso, porém, é necessário precisar o próprio conceito de πολιτεία no sentido de constituição, regime político ou forma de governo, como tem sido traduzido neste trabalho.

Diz Aristóteles que πολιτεία significa o mesmo que πολίτευμα e que esta se identifica com quem manda (τὸ κύριον) na comunidade política (τῶν πόλεων)²⁵, em outras palavras, a sua autoridade suprema ou o “poder soberano”, se quisermos usar uma expressão com conotações mais modernas. Assim, constituição ou regime político é a ordem (τάχισ) das autoridades

²⁴ *Pol.* I. III, c. I, § 6, 1275a38. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 52) e da ing. de R. Robinson (p. 4).

²⁵ *Pol.* I. III, c. V, § 1, 1279a25. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 59) e da ing. de R. Robinson (p. 22).

(ἀρχῶν) da comunidade política, e principalmente da que manda sobre todas as coisas (τῆς κυρίας πάντων)²⁶. Ou seja, em toda a comunidade política haverá alguém ou um grupo que manda em última instância; é esse alguém ou grupo que dá o tom da constituição ou do regime. Nas democracias, por exemplo, o povo é o soberano (κύριος ὁ δῆμος); nas oligarquias, pelo contrário, o poder supremo pertence aos poucos (οἱ ὀλίγοι)²⁷.

No livro IV aparece uma definição mais analítica: constituição ou regime é a ordenação (τάξις) das autoridades da comunidade política, que determina como devem ser distribuídas (τίνα τρόπον νενέμηνται), quem é o soberano e qual o fim de cada comunidade (τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας)²⁸. As demais leis (νόμοι) são distintas da constituição e dela dependem²⁹. Nessa segunda definição podemos apontar o seguinte: (1) a constituição determina como é distribuída a autoridade; (2) define quem exerce a soberania ou poder supremo; (3) estabelece o fim perseguido pela comunidade política. Dizendo de outro modo, constituição ou regime, no sentido aristotélico, é *a forma da distribuição do poder na comunidade política*.

E quais são as formas possíveis de distribuição desse poder? Primeiramente, Aristóteles observa que é necessário que o poder supremo (τὸ κύριον) seja exercido por um só, por poucos ou por muitos. Desde que um só, poucos ou muitos exerçam o poder no interesse do bem comum (πρὸς τὸ κοινὸν), o regime é justo e correto. Se, porém, quem exerce o poder, seja um só,

²⁶ *Pol.* I, III, c. I, § 1, 1278b8. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 58) e da ing. de R. Robinson (p. 19).

²⁷ *Pol.* I, III, c. I, § 6, 1278b12. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 58) e da ing. de R. Robinson (p. 19).

²⁸ *Pol.*, I, IV, c. I, § 5, 1289a15. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 113) e da ing. de R. Robinson (p. 69). Texto grego: Πολιτεία μὲν γὰρ ἐστὶ τάξις ταῖς πόλεσιν ἢ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν.

²⁹ Cf. *Pol.*, I, IV, c. I, § 5, 1289a18.

poucos ou muitos, o faz apenas no seu interesse particular (πρὸς τὸ ἴδιον), o regime é corrupto e viciado, pois a comunidade política visa ao bem comum³⁰.

Aos regimes legítimos costuma-se dar o nome de realeza, quando o poder supremo pertence a um só, de aristocracia, quando pertence a poucos, e, quando pertence a muitos, de república (πολιτεία), que é o nome comum a todas as constituições (πολιτεῖαι)³¹. Aos regimes depravados dão-se os seguintes nomes: tirania, quando o poder é exercido por um só; oligarquia, quando por poucos; e democracia, quando por muitos³². Temos, pois, seis espécies de constituições: três corretas (realeza, aristocracia e república) e três degeneradas (tirania, oligarquia e democracia)³³.

Essa exposição parece dar razão aos que acusam a classificação aristotélica de ser nominal, exterior e circunstancial. Entretanto, o próprio Aristóteles deixa claro no texto que tal divisão não é tão simples quanto parece.

Ainda no § 4 do capítulo V do livro III, enumerando pela primeira vez as formas corruptas de constituição, Aristóteles não diz simplesmente que a oligarquia visa ao interesse de poucos, mas que ela visa ao interesse dos ricos (πρὸς τὸ τῶν εὐπόρων). Igualmente afirma que a democracia visa ao interesse dos pobres (πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων)³⁴. Tais afirmações alteram completamente o panorama.

No mesmo parágrafo ainda, Aristóteles sutilmente convida o estudante a aprofundar seu ponto de vista sobre a distinção desses regimes. Diz que estamos em presença de uma dificuldade (ἀπορία) e que em toda investigação

³⁰ Cf. *Pol.*, I, III, c. V, § 1, 1279a27.

³¹ Em outras palavras, podemos usar “república” e “governo constitucional” como sinônimos em seu sentido aristotélico.

³² Cf. *Pol.*, I, III, c. V, §§ 2-4, 1279a32.

³³ Cf. *Pol.*, I, IV, c. II, § 1, 1289a26.

³⁴ *Pol.* I, III, c. V, § 4, 1279b7. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 59) e da ing. de R. Robinson (p. 23).

quem estuda um assunto filosoficamente (φιλοσοφοῦτι) não se detém no aspecto prático, mas se dispõe a mostrar a verdade sobre cada uma das coisas (ἀλλὰ δηλοῦν τὴν περὶ ἕκαστον ἀλήθειαν)³⁵.

Em verdade, diz o Filósofo, a razão (ὁ λόγος) demonstra que a distinção entre a democracia e a oligarquia pelo fato de serem muitos ou poucos os que exercem o poder é puramente acidental (συμβεβηκός). Esta não é a verdadeira causa da diferença (αἰτίας γίνεσθαι διαφορᾶς). Não é pelo número dos que mandam que a democracia e a oligarquia diferem, mas é pela pobreza e pela riqueza. Todas as vezes em que o poder supremo pertence aos ricos, sejam eles a maioria ou não, haverá oligarquia. E haverá democracia quando os pobres é que exercem o poder supremo. Ocorre que, na maioria das vezes os pobres constituem a maioria e os ricos, a minoria³⁶. Além disso, o princípio da maioria não é exclusivo da democracia, pois mesmo na oligarquia as decisões se dão por maioria entre os têm o direito de participar do poder³⁷, como também na aristocracia³⁸.

Ciência é conhecer pelas causas³⁹. Quais, então, são as causas da diversidade dos regimes políticos, que devem ser buscadas pelos estudiosos da ciência da política? Responde Aristóteles que a causa da diversidade dos regimes (τοῦ πλείους πολιτείας αἴτιον) está na diversidade das partes da comunidade política⁴⁰.

³⁵ Cf. *Pol.* I. III, c. V, § 4, 1279b11. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 59) e da ing. de R. Robinson (p. 25).

³⁶ Cf. *Pol.* I. III, c. V, § 7, 1279b34. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 60) e da ing. de R. Robinson (p. 26).

³⁷ Cf. *Pol.*, I. IV, c. III, § 6, 1290a30.

³⁸ Cf. *Pol.*, I. IV, c. VI, § 4, 1294a12.

³⁹ Cf. *Metaph.*, I. A, c. I, 981a30.

⁴⁰ Cf. *Pol.* I. IV, c. III, § 1, 1289b27.

Aristóteles não é um moderno. Por isso ele não separa, nem vê razão para separar, a sociedade civil da sociedade política. Na modernidade, o indivíduo pode ser empresário ou trabalhador, padre ou militar, ruralista ou sem-terra, mas perante a sociedade política ele é considerado abstratamente apenas como um cidadão – o *citoyen* de Rousseau. Aristóteles, pelo contrário, vê o cidadão na concretude de sua situação social e concebe a comunidade política como sendo composta por partes orgânicas⁴¹. Por consequência, será necessário (*ἀναγκαῖον*) que haja tantos regimes quantas sejam as combinações de superioridade ou inferioridade entre as partes da comunidade política⁴².

E quais são as partes da comunidade política? Em primeiro lugar, Aristóteles recorda que toda comunidade política, em seu grau mais ínfimo, é formada por certo número de famílias, que se agrupam em comunidades intermediárias. Dentre os homens livres, uns necessariamente (*ἀναγκαῖον*) serão ricos, outros pobres, e outros ainda constituirão uma classe média (*τοὺς μέσους*). Além disso, a população se reparte também pelas diferentes atividades econômicas exercidas⁴³.

Assim, entre as partes da cidade deve contar-se o numeroso grupo dos lavradores, encarregados de prover o alimento aos cidadãos. A segunda parte é a dos artífices, também necessária à comunidade política. A terceira é a dos comerciantes, que se ocupam de comprar e vender. A quarta parte é a dos trabalhadores assalariados. Na quinta, encontram-se os militares, não menos necessários que os outros, se não se quer que a comunidade política seja dominada pela gente estrangeira. A sexta parte são os corpos deliberativos, que cuidam dos interesses gerais. Uma sétima parte é formada pelos ricos, cuja

⁴¹ Cf. *Pol.*, I, IV, c. III, §§ 9-10, 1290b23.

⁴² Cf. *Pol.*, I, IV, c. III, § 3, 1290a

⁴³ Cf. *Pol.*, I, IV, c. III, § 1, 1289b28.

função social é sustentar com sua fortuna os serviços públicos (ταῖς οὐσίας λειτουργοῦν). Os magistrados formam a oitava parte⁴⁴.

Estão demarcados, pois, os campos de interesse que formam as partes da comunidade política. Ocorre, porém, que um mesmo indivíduo pode desempenhar diferentes funções sociais, integrando, destarte, várias das partes da comunidade política. Assim, um mesmo cidadão pode ser, ao mesmo tempo, militar, lavrador, artífice, magistrado e participante do conselho deliberativo. Por tal razão, esses diferentes campos de interesse não dividem tanto a comunidade. A única coisa que não é possível é o mesmo indivíduo ser rico e pobre ao mesmo tempo, por isso nada divide tanto a comunidade política como a riqueza e a pobreza. Em consequência, parece haver apenas duas espécies de regime: a democracia e a oligarquia⁴⁵, que de fato são as formas de governo mais comuns.

Entretanto, não somente a riqueza e a pobreza dividem a comunidade política. Além das diferenças introduzidas pela fortuna, há as trazidas pela virtude, que também se reparte desigualmente entre os cidadãos⁴⁶. Assim, temos um outro princípio, a virtude, que constitui o regime aristocrático: a aristocracia é um regime de poucos por acidente, porque geralmente são poucos os virtuosos, como também são poucos os ricos.

Neste ponto, já estamos em condições de concluir que, para Aristóteles, a oligarquia é o regime em que o poder se distribui na comunidade política proporcionalmente à riqueza, enquanto a aristocracia é o regime em que o poder se distribui em proporção com a virtude de cada um. Como isto se aplicaria à democracia?

⁴⁴ Cf. *Pol.*, I. IV, c. III, §§ 11-14, 1290b37-1291b. Trad. do autor, com o auxílio da versão port. de N. S. Chaves (pp. 115-6) e da ing. de R. Robinson (pp. 76-8).

⁴⁵ Cf. *Pol.*, I. IV, c. III, § 15, 1291b2.

⁴⁶ Cf. *Pol.*, I. IV, c. III, § 2, 1289b40.

Ora, não parece que, na democracia, embora o poder seja exercido pelos pobres, seja ele distribuído proporcionalmente à pobreza. Enquanto na oligarquia os mais ricos têm mais poder, não parece que na democracia os mais pobres tenham mais poder por serem mais pobres. Logo, é necessário encontrar outro princípio.

De acordo com Aristóteles, o fundamento (ὑπόθεσις) do regime democrático é a liberdade (ἐλευθερία)⁴⁷. Liberdade, para um moderno, tem sentido muito amplo, mas para o grego antigo seu sentido era bem preciso e óbvio: liberdade é não ser escravo. O *status libertatis* não admite graus: ou se é um homem livre, ou se é escravo.

Como em relação ao *status libertatis* todos os homens livres são iguais, diz Aristóteles que o direito (τὸ δίκαιον) na democracia é a igualdade numérica (τὸ ἴσον κατ'ἀριθμόν) e não a proporção ao mérito (κατ'ἀξίαν). Esse critério de direito faz necessariamente com que as massas exerçam o poder (τὸ πλεθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον) porque, se todos tem direito igual de participação política, os pobres, que formam a maioria dos homens livres, terão mais poder que os ricos⁴⁸. A riqueza pertence a poucos, mas todos participam da liberdade⁴⁹. Assim, deve-se dizer que há democracia quando o poder supremo pertence aos homens livres e oligarquia quando pertence aos ricos⁵⁰.

Destarte, diz Aristóteles que três são os princípios que disputam a formação dos regimes políticos: a liberdade, a riqueza e a virtude. Um quarto

⁴⁷ *Pol.*, I, VI, c. I, § 6, 1317a40. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 136) e da ing. de D. Keyt (p. 40).

⁴⁸ Cf. *Pol.*, I, VI, c. I, § 6, 1317b3. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (pp. 136-7) e da ing. de D. Keyt (p. 40).

⁴⁹ *Pol.*, I, III, c. V, § 7, 1280a4. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 60) e da ing. de R. Robinson (p. 26).

⁵⁰ Cf. *Pol.*, I, IV, c. III, § 7, 1290a40.

seria a nobreza, mas de fato ela poderia ser reduzida aos dois últimos⁵¹. Mais adiante ele afirma que toda comunidade política consta de qualidade (ποιόν) e quantidade (πόσον). A qualidade seria a liberdade, a riqueza, a educação (ou virtude) e a nobreza; a quantidade, por sua vez, seria a superioridade no número⁵².

O *fundamento* da comunidade política determina a sua *qualidade*. Por conseguinte, pelo que entendemos do texto da *Política*, três são os critérios possíveis para a distribuição do poder na comunidade política: a liberdade, a riqueza e a virtude. Se a distribuição se fizer pelo *status libertatis*, teremos uma democracia; se se fizer pela riqueza, uma oligarquia; e se pela virtude, uma aristocracia.

Porém, algumas questões ainda restam sem ser respondida: qual desses critérios é justo ou mais justo que os outros? Por quê? E quais princípios ou fundamentos constituem a república, a realeza e a tirania, regimes que ainda não foram apreciados por esse ponto de vista? À luz dessa hipótese, por que a realeza, a aristocracia e a república seriam formas justas de governo e a democracia, a oligarquia e a tirania, formas corrompidas?

Efetivamente, a distribuição do poder na comunidade política envolve um problema de justiça. Os regimes políticos são justos quando justa também é essa distribuição. O problema é: como separar as distribuições justas das injustas, onde está a justiça e a injustiça na distribuição do poder? A quem deve pertencer o poder supremo na comunidade política? À multidão, aos ricos, aos virtuosos, a um só homem que será o mais virtuoso de todos ou a um tirano?⁵³

⁵¹ Cf. *Pol.*, I. IV, c. VI, § 5, 1294a19.

⁵² Cf. *Pol.*, I. IV, c. X, § 1, 1296b17. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 125) e da ing. de R. Robinson (p. 103-4).

⁵³ Cf. *Pol.*, I. III, c. VI, § 1, 1281a11.

Na *Ética Eudemeia*, diz Aristóteles que todas as constituições são uma espécie do justo⁵⁴. Porém, isso não significa que todas sejam justas de modo simples (τὸ ἀπλῶς δίκαιον). Se em todas as ciências e artes o fim é um bem, o máximo dos bens deve encontrar-se maximamente naquela ciência que é a maior, isto é, a política. E o bem da política é o justo (ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον) e o justo é o bem comum (τὸ κοινῇ συμφέρον)⁵⁵. Parece que a igualdade seja justiça e de fato o é, mas não para todos, e sim somente entre iguais. A desigualdade também parece ser justa, mas somente entre os que não são iguais⁵⁶. Porém, alguns, não sendo iguais em certos aspectos, na riqueza, por exemplo, julgam que não o são em qualquer outro aspecto; e outros, por serem iguais em alguma coisa, por exemplo no estado de liberdade, convencem-se que o são em tudo o mais⁵⁷.

Tais dificuldades exigem uma nova incursão no território da *Ética*, a fim de encontrarmos uma definição mais nítida da justiça, o que será realizado no próximo capítulo.

⁵⁴ *EE*, l. VII, c. IX, 1241b10. Trad. do autor, com o auxílio da versão inglesa de H. Rackham.

⁵⁵ *Pol.*, l. III, c. VII, § 1, 1282b14. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 64) e da ing. de R. Robinson (pp. 40-1).

⁵⁶ Cf. *Pol.*, l. III, c. V, § 8, 1280a11.

⁵⁷ Cf. *Pol.*, l. III, c. V, § 9, 1280a22.

V. O CONCEITO DE JUSTIÇA E SUAS ESPÉCIES

Conforme M.-D. PHILIPPE, a justiça é a virtude moral que une a ética à política na filosofia aristotélica¹. Também Marco ZINGANO entende que a noção de justiça atua como uma articulação entre a ética e a política, de modo a não ser surpreendente que a maior parte das citações da *Política à Ética*, sejam ao livro V, que contém o tratado da justiça². Neste capítulo pretendemos identificar as espécies em que a justiça é dividida, no referido livro V, explicitando ainda como a justiça distributiva poderia ser reduzida à justiça comutativa.

V.1. A justiça legal, virtude universal

Conforme a edição Didot, o livro V da *Ética Nicomaqueia* se divide em onze capítulos. O primeiro introduz o assunto e trata da justiça como virtude geral. O segundo cuida da justiça particular. O terceiro, da justiça distributiva, espécie da justiça particular. O quarto, da outra espécie da justiça particular: a justiça comutativa ou corretiva. O quinto trata do talião e de suas relações com

¹ Cf. *Introduction à la philosophie d'Aristote*, trad. port. de Gabriel Hibon, *Introdução à Filosofia de Aristóteles*, São Paulo, Paulus, 2002. p. 60.

² Cf. *Natural, Ethical and Political Justice*, in M. DESLAURIERS – P. DESTRÉE, *A Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. New York, Cambridge University Press, 2013. pp. 199-222.

a justiça comutativa. O sexto, do justo político e de sua distinção do justo despótico e do justo paterno. O sétimo, da divisão do justo político em natural e convencional. O capítulo oitavo, das ações que fazem um homem justo ou injusto. O nono discute a questão se é possível sofrer injustiça voluntariamente ou se é involuntária toda injustiça sofrida. O décimo capítulo trata da equidade e o capítulo XI discute a questão se é possível ser injusto consigo mesmo, concluindo, finalmente, que nesse último caso só se pode falar de justiça ou injustiça em sentido metafórico.

O pe. GAUTHIER propõe uma interessante divisão desse livro em duas partes³. A primeira, abrangendo os sete primeiros capítulos, trataria da justiça desde um ponto de vista objetivo: seu assunto seria a *coisa justa*, τὸ δίκαιον, o *direito*. A segunda parte, compreendendo os quatro capítulos restantes, trataria da justiça desde um ponto de vista subjetivo, investigando as disposições interiores, isto é, como alguém deve fazer as coisas justas para tornar-se um homem justo. Essa divisão é útil para os propósitos deste trabalho. Assim, nossa análise se concentrará sobre os sete primeiros capítulos do livro V, aqueles que tratam do objeto da justiça, a *coisa justa*, τὸ δίκαιον, e suas divisões.

Ao iniciar o livro V, Aristóteles anuncia que seguirá na investigação sobre a justiça (δικαιοσύνη) e a injustiça (ἀδικία) o mesmo *método* (μέθοδον)⁴ que o conduziu nas pesquisas anteriores. Que método é esse?

De acordo com JACKSON⁵, trata-se de enumerar as opiniões correntes sobre o assunto, fazer a crítica dessas opiniões e desenvolver uma teoria

³ Cf. *L'Éthique à Nicomaque – Introduction, Traduction et Commentaire*, Louvain, Peeters, 2002. t. II, 1^{ère} partie, pp. 328-9.

⁴ Cf. *EN*, I, V, c. I, § 2, 1129a5. Trad. do autor, com auxílio da trad. port. de L. Vallandro e G. Bornheim, p. 321.

⁵ Cf. *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, London, Cambridge, 1879. p. 62.

original, baseada nessa investigação preliminar. Conforme aponta VILLEY⁶, Aristóteles parte da análise da linguagem espontânea do povo, do uso que essa linguagem dá a certos termos, para buscar chegar às coisas mesmas que esses termos designam. Assim, o filósofo de Estagira parte do próprio uso dos termos *justiça* e *injustiça* na linguagem popular para estabelecer, após um meticuloso desenvolvimento dialético, suas próprias noções sobre o assunto.

Arsitóteles constata que a justiça não é um termo unívoco: *πλεοναχῶς λέγεσθαι ἢ δικαιοσύνη καὶ ἢ ἀδικία*⁷ (“a justiça e a injustiça se dizem em vários sentidos”). Essa pluralidade de sentidos passa despercebida porque os significados da justiça estão muito próximos uns dos outros – o que ocorre também com o seu contrário, a injustiça, que possui diversos sentidos, cada um deles respectivamente oposto a um dos sentidos da justiça. Um exemplo dessa ambiguidade é que chamamos *injusto* (*ἄδικος*) tanto o infrator das leis (*παράνομος*) quanto o ganancioso que toma mais do que deve (*πλεονέκτης*). Igualmente, chamamos de justo tanto o homem que respeita as leis (*νόμιμος*) quanto o honesto, que não toma o que não lhe pertence (*ἴσος*)⁸. Por consequência, também o objeto da justiça, a *coisa justa*, *τὸ δίκαιον*, o *direito* (no sentido romano de *jus*, forma apocopada do neutro *justum*) poderá ser *τὸ νόμιμον* (o legal) ou *τὸ ἴσον* (o igual).

Temos aqui um primeiro sentido do objeto da justiça: o justo legal, *τὸ δίκαιον νόμιμον*. Justo é o que é conforme à lei. ROSS recorda que *ἀδικεῖν* foi a palavra empregada na legislação ateniense para designar qualquer infringência

⁶ Cf. *Le Droit et les droits de l'homme*, trad. de M. E. A. P. Galvão, *O Direito e os Direitos Humanos*, São Paulo, Martins Fontes, 2007. pp. 37-8.

⁷ *EN*, I, V, c. I, § 7, 1129a26. Trad. do autor, com auxílio da trad. port. de L. Vallandro e G. Bornheim (p. 321).

⁸ numa tradução mais literal diríamos: o homem “igual”.

da lei⁹. E as leis se pronunciam sobre todas as coisas (περὶ ἀπάντων), visando o que é de interesse comum de todos (τοῦ κοινῆ συμφέροντος πᾶσιν) ou pelo menos dos que mandam na cidade (τοῖς κυρίοις). Assim, num primeiro sentido Aristóteles chama δίκαια (coisas justas) as que produzem e conservam a felicidade e suas partes na comunidade política -- ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνία¹⁰. Observa ROSS que, para Aristóteles, a lei deveria controlar a totalidade da vida humana, bem como assegurar, senão a moralidade, pelo menos o hábito exterior de todas as virtudes¹¹.

Destarte, o justo legal se destina à *felicidade da comunidade política*, ao bem comum, e, nessa qualidade, pode preceituar os atos de todas as virtudes, porquanto a virtude é o grande meio da felicidade. Os atos de qualquer virtude podem ser referidos ao bem comum: assim, a lei preceitua o ato da fortaleza, quando proíbe ao cidadão abandonar o posto no campo de batalha; preceitua o ato da temperança, quando pune o adultério. Ser pessoalmente virtuoso é uma dívida para com a comunidade política. Nesse sentido, a justiça legal é a virtude perfeita (ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία), não simplesmente (ἀπλῶς), mas em relação a outro (πρὸς ἕτερον)¹². Este “outro” não é apenas qualquer cidadão, mas a própria comunidade política, a quem é devida a obediência às leis.

A justiça legal inclui todas as virtudes, mas lhes acrescenta uma determinação: a relação com o outro. Até aqui, as virtudes estudadas por Aristóteles visavam de modo simples o bem do próprio agente,

⁹ Cf. *Aristotle*, New York, Meridian, 1959. p. 204.

¹⁰ *EN*, I, V, c. I, § 13, 1129b17. Trad. do autor, com auxílio da trad. port. de L. Vallandro e G. Bornheim (p. 322).

¹¹ Cf. *Aristotle* cit. (nota 9.V supra), p. 204.

¹² *EN*, I, V, c. I, § 15, 1129b25. Trad. do autor, com auxílio da trad. port. de L. Vallandro e G. Bornheim (p. 322).

individualmente considerado. A justiça faz do bem do outro¹³ a condição para se obter o próprio bem do agente: se o padeiro precisa de uma casa, deve alimentar com seus pães o construtor. Do mesmo modo, quem pretende os benefícios da comunidade política deve curvar-se às suas leis.

A justiça legal é, pois, a virtude perfeita, universal e completa. «Não é parte da virtude, mas a virtude inteira; e a injustiça que lhe é contrária não é uma parte do vício, mas o vício inteiro»¹⁴. Dirá ROSS que a justiça legal de Aristóteles é coextensiva à virtude¹⁵. Porém, isso só é válido para os regimes bem constituídos, aqueles que se ordenam ao bem comum. Como observa Marco ZINGANO¹⁶, em Aristóteles o justo político é a base de toda justiça humana. Também Santo TOMÁS aponta que «*justum simpliciter est justum politicum*»¹⁷. A justiça está numa relação a outro e esse outro deve estar em certa igualdade com o agente. A criança e o escravo são algo de próprio em relação ao pai e ao senhor, não se podendo falar rigorosamente em alteridade nesses casos – por isso Aristóteles diz que o justo paterno (πατρικόν) e o justo dominativo (δεσποτικόν) são assim chamados por semelhança (καθ'ὁμοιότητα) com o justo político, que é o justo de modo simples (τὸ ἀπλῶς δίκαιον)¹⁸. A justiça no sentido próprio do termo só é possível entre livres e iguais, isto é, entre cidadãos, sujeitos às mesmas leis: Ἔστι γὰρ δίκαιον οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς¹⁹.

¹³ EN, I, V, c. I, § 17, 1130a3.

¹⁴ EN, I, V, c. I, § 19, 1130a8.

¹⁵ Cf. *Aristotle cit.* (nota 9.V supra), p. 204.

¹⁶ Cf. *Natural cit.* (nota 2.V supra).

¹⁷ *In decem libros Ethicorum Aristotelis expositio*, I, V, lectio 11, § 1003.

¹⁸ Cf. EN, I, V, c. VI, §§ 4 a 9, 1134a24-b15. Trad. do autor, com auxílio da trad. port. de L. Vallandro e G. Bornheim (p. 330).

¹⁹ EN, I, V, c. VI, § 4, 1134a30. Trad. do autor, com auxílio da trad. port. de L. Vallandro e G. Bornheim (p. 330).

Acontece que o regime político condiciona a concepção do justo legal, de modo que este varia na mesma medida em que variam as formas de estado. A lei dá uma ordenação global aos atos do homem, de acordo com os fins da sociedade. Assim, coloca-se a questão da coincidência da virtude do cidadão e da virtude do homem enquanto tal²⁰. Tal questão será respondida na *Política*: apenas no melhor regime a virtude do bom cidadão é a mesma virtude do homem de bem²¹. Num regime bem constituído, não há contradição entre a felicidade do homem e o que lhe é exigido pelo interesse social; num regime mal constituído, o homem é ordenado a fins que são alheios à sua natureza.

De qualquer maneira, podemos compreender que o justo legal é aquilo que o homem, considerado como parte de uma comunidade política, deve ao todo. A justiça legal é uma relação da parte para com o todo.

V.2. A justiça particular

Como vimos acima, os sentidos do justo, τὸ δίκαιον, não se esgotam no νόμιμον (justo legal). O justo legal compreende todas as virtudes, é a virtude total e completa; o seu contrário igualmente se compõe de todos os vícios. Porém, Aristóteles observa, em sua análise da linguagem usual, que existe um justo que não se reduz a nenhuma outra virtude particular e um injusto que é diverso de qualquer outra espécie de vício. Há, pois, uma justiça particular que,

²⁰ Cf. *EN*, I, V, c. II, § 11, 1130b26.

²¹ Cf. *Pol.*, I, III, c. XII, § 1, 1288a35.

por ser uma espécie de virtude diversa de todas as outras, é igualmente uma parte da justiça legal²².

Assim, τὸ δίκαιον designa tanto τὸ νόμιμον (o justo legal) quanto τὸ ἴσον (o igual, o justo particular): o segundo relaciona-se com o primeiro como a parte ao todo – a justiça particular é uma parte da justiça legal, é uma virtude especial que compõe o todo da virtude universal²³. Ambas as justiças são tais porque dizem respeito a outro (πρὸς ἄλλον)²⁴: a virtude integral só é considerada justiça legal na medida em que é devida a outro; o ἴσον (igual) da justiça particular também se refere a outro. Sem a relação com outro não existe justiça, nem geral, nem particular.

Tὸ ἴσον, o justo particular, é um termo médio, um meio-termo, um μέσον. À justiça, virtude do caráter (virtude *ética*), Aristóteles aplica a teoria geral do meio-termo, como assinala D. J. ALLAN²⁵. Segundo Charles WERNER, a noção de meio-termo ou termo médio (μέσον), bem longe de se aplicar unicamente à virtude moral, é um princípio geral em Aristóteles²⁶. No expressivo exemplo de Aristóteles, uma obra acabada, perfeita, é aquela a que nada se pode tirar nem pôr²⁷. Assim, também o justo (ἴσον, igual) é um meio-termo entre dois extremos; pela justiça particular, não se deve tomar nem *mais* nem *menos* do que é justo. A diferença é que, nas outras virtudes morais, o meio-termo é tomado *em relação a nós* (πρὸς ἡμᾶς)²⁸ e aplicado às paixões,

²² Cf. *EN*, I, V, c. II, §§ 1a 7, 1130a14-b8.

²³ Cf. *EN*, I, V, c. II, §§ 8 e 9, 1130b8-16.

²⁴ Cf. *EN*, I, V, c. II, § 10, 1130b18.

²⁵ Cf. *The Philosophy of Aristotle*, London, Oxford, 1952. p. 184.

²⁶ Cf. *Aristote et l'idéalisme platonicien*, Genève, Albert Kündig, 1909, p. 251.

²⁷ *EN*, I, II, c. VI, § 9, 1106b8.

²⁸ *EN*, I, II, c. VI, § 4, 1106a29.

enquanto na justiça o termo médio é tomado *em relação a outro* (πρὸς ἄλλον) e aplicado nas coisas²⁹.

A justiça particular e o justo que se conecta com ela dividem-se em duas espécies: a justiça distributiva, que se aplica às coisas que são repartidas entre os membros da comunidade política (τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας), e aquela que Santo TOMÁS chamou de justiça comutativa, que é a corretiva (τὸ διορθωτικόν) das comutações (ἐν τοῖς συναλλάγμασι). Quanto às comutações, estas podem ser voluntárias (ἐκούσια) ou involuntárias (ἀκούσια). Comutações voluntárias são, por exemplo, as compras e vendas, mútuos, comodatos, depósitos e locações – os contratos em geral. As comutações involuntárias subdividem-se em duas classes: as *clandestinas*, como o furto, o adultério, o envenenamento, o lenocínio e o falso testemunho, e as *violentas*, como as agressões físicas, o sequestro, o homicídio, o roubo, a mutilação, a difamação e a injúria³⁰. Há aqui um aspecto que pode passar despercebido ao leitor menos atento: as violações da justiça legal acarretam repercussões no âmbito da justiça particular. Boa parte das *comutações involuntárias* são decorrentes de uma infringência da justiça legal, quando a lei prevê um castigo ou pena para a sua violação. Em tais comutações são *involuntários* tanto o prejuízo de quem sofre a injustiça, quanto o castigo devido a quem a praticou.

Jean BRUN³¹, Léon ROBIN³², ROSS³³ e JACKSON³⁴ consideram que a justiça das trocas, ou “justiça comercial”, seja uma terceira espécie de justiça além da

²⁹ Cf. EN, I, V, c. III, §§ 1 a 5, 1131a9-19; c. V, § 17, 1133b29. Trad. do autor, com auxílio da trad. port. de L. Vallandro e G. Bornheim.

³⁰ Cf. EN, I, V, c. II, §§ 12 e 13, 1130b30 – 1131a9. Trad. do autor, com auxílio da trad. port. de L. Vallandro e G. Bornheim.

³¹ Cf. *Aristote et le Lycée*, 2ª ed., Paris, PUF, 1965. pp. 108-9.

³² Cf. *Aristote*, Paris, PUF, 1944. pp. 236 e 238.

³³ Cf. *Aristotle* cit. (nota 9.V supra), p. 206.

distributiva e da corretiva (διορθωτική). Não podemos aderir a essa opinião, que contradiz frontalmente o texto de Aristóteles. Em primeiro lugar porque, no c. II, § 12³⁵, Aristóteles se propõe a dividir toda a justiça particular e refere que suas espécies são expressamente duas. Depois porque a segunda espécie de justiça particular referida nesse parágrafo se aplica não apenas à correção das comutações involuntárias, como também às comutações voluntárias (ou seja, às trocas), que significativamente são as primeiras a ser mencionadas no texto. Ademais, no início do c. IV, Aristóteles volta a repetir que a outra espécie de justiça particular (e aqui o filósofo usa o termo τὸ λοιπόν, que significa “o restante”, “o que sobra”) é a corretiva que aparece nas comutações voluntárias e involuntárias (ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἔκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις³⁶). Finalmente, a “justiça corretiva” – ou *comutativa*, como quer Santo TOMÁS – é virtude não apenas do juiz que *corrige* uma comutação já feita (e, nesse caso, talvez nem se poderia dizer que tal correção fosse *voluntária* conforme a subdivisão que Aristóteles faz das comutações), como também das partes que *voluntariamente* fazem a comutação. Na verdade, a expressão cunhada por Santo TOMÁS, “justiça comutativa” é muito feliz por bem evidenciar a essência da segunda espécie de justiça particular: ela está menos em seu aspecto “corretivo” (διορθωτικόν) do que no fato de ter por objeto as comutações (συναλλάγματα).

É possível que os mencionados autores hajam adotado essa opinião por entender que, no c. V, ao discutir o ἀντιπεπονθός, Aristóteles estaria propondo uma nova espécie de justiça particular, não indicada no c. II. Porém, isso não

³⁴ Cf. *The Fifth Book* cit. (nota 5.V supra), p. 87.

³⁵ EN, 1130b30.

³⁶ EN, I, V, c. IV, § 1, 1131b25.

ocorre, como veremos ainda nesse trabalho, no item destinado à justiça comutativa.

V.3. A justiça distributiva

A justiça distributiva é a primeira espécie da justiça particular. Corresponde, objetivamente, ao *δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς* (justo nas distribuições), que se aplica à divisão das coisas comuns entre os cidadãos, considerados como partes da comunidade política, do modo que nenhum receba mais nem menos do que deve.

O justo nas distribuições implica ao menos quatro termos: duas pessoas, entre as quais a distribuição é feita, e duas coisas que se distribuem entre as pessoas. Como vimos, o justo é o *ἴσον*, o igual, que é o intermediário entre o mais e o menos. A igualdade é o fundamento da justiça: para que uma distribuição seja justa deverá haver igualdade entre a relação, ou razão, que existe entre as pessoas a quem se distribui e a razão existente entre as coisas que são distribuídas, de modo que, se as pessoas forem iguais, devem receber partes iguais e, se não forem iguais, devem receber partes desiguais na exata medida em que se desigalam³⁷. O justo nas distribuições, por conseguinte, é o resultado de uma proporção geométrica (*αναλογία γεωμετρική*)³⁸. O justo, o

³⁷ Cf. *EN*, I, V, c. III, §§ 5 e 6, 1131a18-24.

³⁸ Cf. *EN*, I, V, c. III, § 13, 1131b12.

direito, τὸ δίκαιον, é sempre o proporcional; o injusto, τὸ ἄδικον, é o que viola a proporção³⁹.

As distribuições devem ser feitas, portanto, a cada um segundo o seu mérito. Nisso todos concordam, diz Aristóteles⁴⁰. Não concordam é no que seja esse mérito: para os democratas, é a condição de homem livre (ἐλευθερία); para os partidários da oligarquia, a riqueza ou a nobreza de nascimento; para os partidários da aristocracia, a virtude.

Em todo caso, podemos concluir que o justo nas distribuições expressa aquilo que a comunidade política deve a seus cidadãos, considerados como suas partes integrantes. Trata-se de uma relação do todo para com cada uma de suas partes.

V.4. A justiça comutativa

Diz Aristóteles que a segunda espécie de justiça particular é a que se exerce nas comutações voluntárias e involuntárias⁴¹. A ela corresponde o justo nas comutações (δίκαιον ἐν τοῖς συναλλάγμασιν), que também é certo ἴσον (igual), um meio-termo entre o mais e o menos. Como temos visto, o justo é sempre o proporcional, porém o justo nas comutações é o resultado de uma *proporção aritmética* (ἀναλογία ἀριθμητική): realiza-se a simples igualdade das

³⁹ Cf. *EN*, I, V, c. III, § 14, 1131b16.

⁴⁰ Cf. *EN*, I, V, c. III, § 7, 1131a24.

⁴¹ Cf. *EN*, I, V, c. IV, § 1, 1131b25.

coisas comutadas, sem se ter em consideração o mérito ou a qualidade das pessoas que as comutam⁴².

O uso do termo διορθωτικόν (corretivo) por Aristóteles induziu alguns a pensar que essa espécie de justo só teria lugar para *corrigir* uma injustiça já feita⁴³. Assim, a justiça comutativa, ou melhor, corretiva seria virtude mais do juiz que retifica a comutação do que das partes que comutam. Entretanto, essa não é a interpretação que melhor se harmoniza com o restante do texto e parece mesmo estar em contradição consigo mesma. Até porque, se existe uma injustiça na comutação a ser corrigida, a que espécie de justiça essa injustiça haveria de contrariar⁴⁴? Além disso, se a comutação foi feita de modo injusto, isso não é indício de que poderia ter sido feita *justamente*? E, finalmente, a justiça comutativa não perde o seu sentido *corretivo* se as partes procuram voluntariamente *retificar* sua comutação no mesmo instante em que ela é *ajustada*. Em verdade, o justo comutativo ou sinalagmático (δίκαιον ἐν τοῖς συναλλάγμασιν) é corretivo (διορθωτικόν) não por se prestar apenas a corrigir comutações já feitas de modo errado ou desproporcional, mas por *retificar* o ato mesmo de comutar.

Entretanto, Aristóteles dá especial atenção ao papel do juiz (δικαστής) no capítulo IV. Nas comutações voluntárias (isto é, nos *contratos* em geral) em que se não respeitou o justo sinalagmático, é a ele que cabe restaurar o ἴσον, tomando a diferença de quem obteve mais que o justo e a restituindo a quem ficou com menos. Nas comutações involuntárias (os *delitos* ou *atos ilícitos*), cabe-

⁴² Cf. EN, I, V, c. IV, §§ 2 e 3, 1131b26 – 1132a6.

⁴³ Cf. *The Fifth Book* cit. (nota 5.V supra), pp. 82-3.

⁴⁴ Cf. EN, I, V, c. I, § 6, 1129a23.

lhe aplicar o castigo proporcional. A pena justa é aquela suficiente para subtrair ao autor do delito toda a vantagem auferida com seu ato⁴⁵.

No capítulo V, central para se bem compreender a concepção aristotélica de justiça, o filósofo discute a questão do ἀντιπεπονθός (o talião). Diz Aristóteles que os pitagóricos ensinavam que o talião era o justo em sentido absoluto (ἀπλῶς τὸ δίκαιον)⁴⁶. Porém, tal afirmação seria insustentável tanto em relação ao justo distributivo (τὸ διανεμητικὸν δίκαιον) quanto em relação ao justo corretivo das comutações⁴⁷.

Aristóteles não diz a razão pela qual o justo distributivo é incompatível com o talião, talvez por considerá-la evidente: o talião consiste na identidade entre dois termos (o dado e o recebido), o que não é suficiente para determinar o justo nas distribuições, resultado de uma proporção geométrica (regra de três), que exige pelo menos quatro termos (além das coisas que se distribuem, também as pessoas a quem se faz a distribuição). Quanto ao justo comutativo, a diferença já não é tão manifesta, o que obriga Aristóteles a lançar mão de dois argumentos para mostrar que, *em muitos casos* (πολλαχοῦ) o talião está em desacordo com o justo.

O primeiro argumento exemplifica que, se alguém é ferido pelo magistrado, isso não significa que o fato lhe dê o direito de ferir o magistrado por sua vez; de outra parte, se alguém fere o magistrado, não apenas deve ser ferido, mas castigado além disso⁴⁸. Em ambas as comutações, o justo não observa o talião.

⁴⁵ Cf. EN, I, V, c. IV, §§ 4 a 12, 1132a6-b11.

⁴⁶ Cf. EN, I, V, c. V, § 1, 1132b21. Trad. do autor, com auxílio da trad. port. de L. Vallandro e G. Bornheim (p. 327).

⁴⁷ Cf. EN, I, V, c. V, § 2, 1132b23.

⁴⁸ Cf. EN, I, V, c. V, § 4, 1132b28.

O segundo argumento apela para a distinção entre delitos *voluntários* e *involuntários*, já mencionada no livro III da *Ética*. «Os legisladores punem e castigam os que fazem o mal, a menos que tenham sido forçados a isso ou agido por uma ignorância da qual eles próprios não sejam a causa»⁴⁹. Não é justo castigar do mesmo modo um delito voluntário e outro involuntário. Logo, nesse caso também o justo não observa o talião⁵⁰.

Entretanto, diz Aristóteles que há uma espécie de talião que coincide com o justo comutativo e mantém unidos (συνέχει) os que comutam: o talião segundo a proporção (τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ'ἀναλογίαν), diferente do talião segundo a igualdade (τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ'ἰσότητα).

Dito de outra forma: o justo nas comutações (δίκαιον ἐν τοῖς συναλλάγμασιν) coincide com o talião (ἀντιπεπονθὸς) quando este é tomado segundo a proporção (κατ'ἀναλογίαν), porém não quando ele é tomado segundo a igualdade (κατ'ἰσότητα). O ἀντιπεπονθὸς κατ'ἀναλογίαν não é uma terceira espécie de justo particular, mas a espécie de ἀντιπεπονθὸς que coincide com o justo (δίκαιον).

O justo particular é certo ἴσον, como já falamos. Porém, não é um ἴσον qualquer, mas o que resulta da proporção (ἀναλογία). O justo é um igual, mas o igual proporcional. Quando, numa comutação, dizemos que o justo é que ambas as partes recebam o igual, não estamos nos referindo às coisas que são comutadas, em seu sentido material, mas que ambas as coisas devem ser *de igual valor*. Efetivamente, não são dois médicos que se associam para a comutação, mas um médico e um agricultor⁵¹. Ambos devem oferecer coisas diferentes, mas *de igual valor*. O ἴσον proporcional não é o *idêntico*, mas o *equivalente*. Como

⁴⁹ EN, I, III, c. V, § 7, 1113b21.

⁵⁰ Cf. EN, I, V, c. V, § 5, 1132b30.

⁵¹ Cf. EN, I, V, c. V, § 9, 1133a16.

assinalado por Albert A. TREVER, «*this does not mean that the traders must receive the same in return (τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ'ἰσότητα), but an equivalent, or proportional requital (τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ'ἀναλογίαν). It is this fact of proportional requital that makes exchange, and indeed human society, possible*»⁵².

É o justo que torna possível a vida social. Na concepção de Aristóteles, a sociedade humana é algo que faz parte das coisas da natureza: «o homem é por natureza um animal civil»⁵³. Como Platão, ele explica a vida social a partir da natural dependência que um homem tem em relação aos outros para se desenvolver como tal. Essa dependência natural faz nascer a divisão dos ofícios, que constitui a sociedade. A divisão dos ofícios não seria possível se os homens não comutassem entre si os produtos do seu trabalho e os homens não comutariam se não esperassem receber algo equivalente⁵⁴. O justo é o bem do outro, na medida em que é condição do próprio bem do agente – *do ut des*. O justo nas comutações faz subsistir a cidade e nos liga firmemente uns aos outros. As artes também não subsistiriam se os artífices não recebessem um equivalente pelo que eles ofertam⁵⁵. Se o artífice não receber um equivalente pelos produtos do seu trabalho, ele não mais poderá continuar comutando e estará reduzido à escravidão.

Entretanto, essa conclusão faz surgir outro problema: como coisas diferentes podem ser equivalentes, isto é, iguais segundo uma proporção? Quando um sapateiro comuta seus produtos com um construtor, como podemos reduzir à equivalência uma casa e um par de sapatos? Efetivamente, as coisas a ser comutadas devem ser diferentes, pois, como vimos, dois médicos não se associam entre si para comutar, mas um médico e um agricultor. O

⁵² *A History of Greek Economic Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1916. p. 107.

⁵³ *Pol.*, I. I, c. I, § 9, 1253a2.

⁵⁴ *EN*, I. V, c. V, § 6, 1132b31.

⁵⁵ Cf. *EN*, I. V, c. V, § 9, 1133a14.

trabalho não é nem pode ser a medida do valor, pois trabalhos diversos têm valores diversos – como comparar o valor do trabalho de um construtor de casas com o de um sapateiro?⁵⁶ Para que sejam equivalentes, todas as coisas que se comutam devem ser medidas por uma só e mesma medida.

Mas, na prática, como essas coisas são igualadas? Ora, responde Aristóteles, pelo dinheiro. O dinheiro é usado como uma espécie de meio-termo, que mede todas as coisas e, por consequência, o excesso e a falta. Assim, o dinheiro determina quantos pares de sapato são iguais a uma casa ou a uma quantidade de comida. O dinheiro torna os bens comensuráveis e os equipara entre si. Ele é, nesse sentido, a medida comum das coisas que são voluntariamente comutadas⁵⁷.

Porém, o dinheiro é apenas um símbolo, um sinal convencional. Se mais bem examinarmos, veremos que o dinheiro é uma representação convencional da demanda, que é na realidade o que mede todas as coisas que se comutam. É a demanda, a necessidade, que enseja a comutação. Se os homens em nada necessitassem dos outros, não haveria comutação. O dinheiro tornou-se, por convenção, uma representação simbólica da demanda, um indicador da necessidade. É convencional porque está em nosso poder mudá-lo e torná-lo sem valor⁵⁸.

Portanto, é a demanda ou necessidade que possibilita a existência de uma medida comum de todas as coisas, para o efeito da comutação. O equivalente, o ἴσον proporcional da comutação, é encontrado graças à igualdade da demanda. É ela que nos permite saber, por exemplo, quantas camas valem uma casa.

⁵⁶ Cf. *EN*, I, V, c. V, § 8, 1133a7.

⁵⁷ Cf. *EN*, I, V, c. V, § 10, 1133a20.

⁵⁸ Cf. *EN*, I, V, c. V, § 11, 1133a25.

Destarte, podemos concluir que o justo nas comutações não expressa, como nas outras espécies de justiça, uma relação da parte para com o todo, ou do todo para com a parte, mas uma relação de parte a parte. É o justo no seu sentido mais estrito.

V.5. A redução da justiça distributiva à justiça comutativa

Vimos, pois, as espécies de justo e de justiça. Há o justo legal, que é a virtude geral, envolvendo tudo o que o indivíduo deve ao bem comum. Por outro lado temos o justo particular, que se divide em justo comutativo e justo distributivo: o justo comutativo retifica as relações das partes entre si, enquanto o justo distributivo trata do que o todo deve às partes.

Nosso problema aqui é encontrar o justo distributivo, de forma a poder identificar, na maneira como se distribui o poder na comunidade política, quais as formas justas. Em outras palavras, onde está o mérito na justiça distributiva?

Em nossa opinião, esse mérito pode ser encontrado reduzindo o justo nas distribuições ao justo nas comutações.

Efetivamente, o justo legal representa o que as partes devem ao todo, enquanto o justo distributivo o que o todo deve às partes. Nesse sentido, a distribuição pode ser entendida como uma comutação entre o todo e cada uma das partes: segundo o que recebem do todo, as partes lhe devem devolver o equivalente. Dito de outro modo, a distribuição justa é a que melhor assegura o bem do todo.

É de acordo com a natureza e a finalidade do todo que devem se efetuar as distribuições. Assim, é justo que numa empresa mercantil os sócios participem dos lucros em proporção às suas quotas de capital⁵⁹. Pela mesma razão, não é aos mais nobres que se devem distribuir as melhores flautas, mas aos que as tocam melhor. Também no que tange à cidade, devem ser levadas em conta as qualidades essenciais à comunidade política⁶⁰.

De tudo isso, o que podemos concluir é que o critério correto e justo para se fixar o mérito da distribuição é o bem comum. Deve ser determinado o mérito das pessoas a quem se faz uma distribuição de modo que esta assegure o melhor retorno possível ao bem comum. Se o mérito em proporção de que se distribui não assegura esse retorno, a distribuição não é justa.

É preciso observar que o justo nas distribuições está na razão inversa do justo legal. Enquanto este determina o que a parte deve ao todo, aquele determina o que o todo deve à parte. O justo legal determina a contribuição de cada um para o bem geral; o justo nas distribuições faz com que todos participem, na medida de seu mérito, nas coisas comuns. Se entendermos que o mérito das distribuições deve ser determinado de acordo com o que serve ao bem comum, teremos aí uma comutação: os bens são repartidos do todo para as partes de modo que retornem das partes para o todo. Destarte, a escolha de um critério de mérito que não sirva ao bem comum seria injusta porque introduziria um desequilíbrio, uma desproporção, entre o dado e o recebido pela comunidade.

⁵⁹ Cf. *Pol.*, l. III, c. V, § 10, 1280a25.

⁶⁰ *Pol.*, l. III, c. VII, § 5, 1283a9.

VI. COMO SE CONSTITUEM OS REGIMES POLÍTICOS

Conforme foi visto no capítulo anterior, o justo nas distribuições (δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς) é o que assegura o melhor retorno possível ao bem comum. Assim, como não é aos mais nobres que se deve distribuir as melhores flautas, mas aos que as tocam melhor¹, na comunidade política o poder deve ser distribuído aos que o podem exercer melhor, isto é, segundo o bem comum. Qualquer forma de distribuição que não assegure o bem comum é injusta, por violação da justiça distributiva.

Firmado este ponto, passemos à análise de como se constituem os regimes políticos a partir de seus três fundamentos: liberdade, riqueza e virtude.

VI.1. A distribuição do poder segundo o critério da liberdade

Se em dada comunidade política o poder for distribuído segundo o estado de liberdade, o resultado será uma democracia. Nela, o poder é exercido pelos pobres, porquanto a comunidade política é formada por partes desiguais, embora os cidadãos sejam iguais em liberdade. E a maior parte da comunidade

¹ Cf. *Pol.*, I, III, c. VII, § 2, 1282b31.

é geralmente formada por pobres, o que significa que distribuir igualmente o poder entre os homens livres equivale a dá-lo aos pobres.

Acontece que a desigualdade entre riqueza e pobreza é o que divide a em máximo grau a comunidade política. Ricos e pobres na comunidade política vivem em mútua desconfiança e em antagonismo permanente: estes temendo ser dominados por aqueles e os primeiros temendo ser despojados pelos segundos. Assim, quando o poder supremo é exercido unicamente pelos pobres ou pelos ricos, é impossível que eles governem com vistas ao bem comum, o que introduz um sério desequilíbrio na comunidade política. Por tal razão, a democracia é uma espécie injusta de constituição, pois cuida apenas do interesse de uma parte da comunidade política, ainda que essa parte represente a maioria.

Por outro lado, a democracia é o mais suportável dos regimes corruptos, pois nela a opressão dos que governam é muito menos pesada que na oligarquia ou na tirania, tanto pela circunstância de representarem os eventualmente oprimidos uma minoria, quanto pelo fato de que, sendo muitos os que exercem o poder, a sua força fique diluída e incapacitada de fazer grandes males. Além disso, a democracia é o mais estável dos regimes viciados², porque a causa principal das sedições está naqueles que aspiram à igualdade³, e a democracia já garante a todos os homens livres a igualdade nos direitos políticos.

Aristóteles identifica cinco graus ou subespécies de democracia, conforme seja a lei mais ou menos respeitada, de acordo com a maior ou menor igualdade de direitos e segundo a parte predominante do povo seja formada de

² Cf. *Pol.*, I. V, c. I, § 9, 1302a8.

³ Cf. *Pol.*, I. V. c. II, § 1, 1302a24.

agricultores, artífices, comerciantes ou trabalhadores assalariados⁴. A melhor subespécie de democracia é aquela em que o governo se sujeita à lei e a maior parte do povo é formada de lavradores. Os agricultores, pela natureza de sua atividade e por viverem espalhados nos campos, estão impossibilitados de se reunir muitas vezes para deliberar e encontram mais prazer no cultivo da própria terra do que no exercício de funções políticas. Em compensação, os artífices, comerciantes e assalariados estão predispostos a se reunirem em assembleias políticas com facilidade, o que aumenta o risco de violações da legalidade, instabilidade política e sedições⁵.

VI.2. A distribuição do poder segundo o critério da riqueza

Se na comunidade política o poder for distribuído proporcionalmente à riqueza, teremos uma oligarquia. Esta é também uma forma injusta de constituição, porque voltada para o interesse exclusivo de apenas uma parte da comunidade política. Se a comunidade política fosse uma empresa mercantil, com o único objetivo de acumular lucros, cada sócio nela deveria ter uma parte proporcional ao seu capital e, nesse caso, a argumentação dos partidários da oligarquia seria justificada.

⁴ Cf. *Pol.*, I. IV, c. IV, 1291b16.

⁵ Cf. *Pol.*, I. VI, c. II, 1318b6.

Contudo, a comunidade política não foi instituída apenas para viver, mas para viver bem (τοῦ εὖ ζῆν)⁶. Com efeito, é a lei da comunidade política uma garantia mútua para todos os direitos, mas uma garantia capaz de tornar os próprios cidadãos bons e justos (ἀγαθοὺς καὶ δίκαιους τοὺς πολίτας)⁷. O fim da comunidade política é o bem viver (Τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν). Esta é uma reunião de famílias e comunidades intermediárias para gozarem de uma comunhão de vida realizada e autossuficiente (κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους), isto é, uma forma feliz e bela de viver (τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς). É necessário, pois, admitir que a comunidade política é instituída mais para a prática de ações honrosas (καλῶν πράξεων), do que simplesmente para viver juntos⁸. O regime oligárquico, tendo por fundamento a riqueza, é incapaz de satisfazer a essa exigência ética.

Aristóteles também reconhece cinco graus na oligarquia, segundo a riqueza esteja menos ou mais concentrada em poucas famílias e conforme o governo se submeta ou não às leis. O último grau de oligarquia chama-se dinastia (δυναστεία), em que pouquíssimas famílias concentram todo o poder e riqueza da comunidade política, governando arbitrariamente e sem leis, de forma semelhante ao último grau da democracia⁹.

⁶ Cf. *Pol.*, I, III, c. V, § 10, 1280a25.

⁷ Cf. *Pol.*, I, III, c. V, § 11, 1280b10. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 61) e da ing. de R. Robinson (p. 29).

⁸ Cf. *Pol.*, I, III, c. V, § 14, 1280b39. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 61) e da ing. de R. Robinson (p. 30).

⁹ Cf. *Pol.*, I, IV, c. V, 1292a39.

VI.3. A tirania

Como já foi visto, a democracia não é simplesmente a forma injusta do governo de muitos, mas o regime em que se distribui o poder na comunidade política segundo o estado de liberdade, ou seja, em que se distribui o poder igualmente entre os homens livres. Como a comunidade política é formada por partes desiguais e os pobres geralmente constituem a maior parte dos homens livres, isso significa que, se o poder for distribuído igualmente entre os cidadãos, ele será no fim das contas exercido pelos pobres, em detrimento de outras partes da comunidade. É a distribuição do poder em razão da liberdade que causa tanto a injustiça do regime, quanto o fato de ser exercido por muitos.

Do mesmo modo a oligarquia não é simplesmente a forma injusta do governo de poucos, mas o regime em que o poder na comunidade política é distribuído em proporção à riqueza. Como os ricos em geral são poucos e se antagonizam contra a maior parte da comunidade política, que é formada pelos pobres, este regime também não é apto para realizar o bem comum. Nesse caso, é também a distribuição do poder segundo a riqueza que causa o fato do regime ser injusto (isto é, inapto a promover o bem comum) e de serem poucos os que exercem o poder.

Porém, se os fundamentos para a distribuição do poder na comunidade política são apenas três, a liberdade, a riqueza e a virtude, a partir de que princípios se constitui a tirania, a terceira forma injusta de constituição?

Responde Aristóteles que a tirania é formada pela oligarquia e pela democracia levadas ao seu último grau (ύσάτης)¹⁰. Assim, a tirania reúne os males da oligarquia e da democracia. Da oligarquia o tirano traz o seu principal objetivo (τέλος), que é a riqueza, bem como a sua desconfiança contra o povo, que o tirano cuida de desarmar. Da democracia, a guerra contínua contra os ricos¹¹. Desta maneira, a tirania possui as mesmas causas da oligarquia e da democracia¹².

Aristóteles parece acreditar que as massas não sejam capazes de exercer o poder, salvo por intermédio de representantes ou condutores, os δημαγωγοί (demagogos). São os demagogos que dão a pauta às assembleias populares e as persuadem a votar num ou noutro sentido. No começo esses demagogos são muitos, mas eles vão disputando entre si poder e influência, uns combatendo os outros, ludibriando cada um os seus adversários, ao mesmo tempo em que manipulam em seu favor a democracia. Quando um só demagogo é suficientemente forte para se impor sobre todos os demais, ele torna-se tirano. Assim, quase todos os tiranos saíram de entre os demagogos¹³.

Também na oligarquia acontece o mesmo: quando um só oligarca é suficientemente rico para se impor sobre todos os demais, ele se torna tirano e senhor da comunidade política. Efetivamente, se houver um único indivíduo que possua mais haveres que os outros ricos, só ele terá, em virtude do direito oligárquico (κατὰ τὸ ὀλιγαρχικὸν δίκαιον), o direito de mandar¹⁴.

¹⁰ *Pol.*, I, V, c. VIII, § 1, 1310b3. Trad. do autor, com o auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 162) e da versão ing. de D. Keyt (p. 23).

¹¹ *Pol.*, I, V, c. VIII, § 7, 1311a8. Trad. do autor, com o auxílio da versão port. de N. S. Chaves (pp. 162-3) e da versão ing. de D. Keyt (p. 24).

¹² Cf. *Pol.*, I, V, c. VIII, § 21, 1312b25.

¹³ Cf. *Pol.*, I, V, c. IV, § 4, 1305a7; c. VIII, § 3, 1310e14.

¹⁴ *Pol.*, I, VI, c. I, § 12, 1318a28. Cf. I, IV, c. V, § 8, 1293a26.

A tirania, portanto, é constituída pelos mesmos princípios que constituem a oligarquia e a democracia, levados até o excesso. Por isso a tirania parece tão próxima dos últimos graus da oligarquia e da democracia¹⁵.

Aristóteles define a tirania como sendo uma monarquia que exerce um poder despótico (δεσποτική) sobre a comunidade política¹⁶. Ora, governo despótico é o que se exerce sobre os escravos. Como já visto, os escravos são governados tendo em vista exclusivamente o interesse dos senhores, não sendo considerados mais que instrumentos. Destarte, se a tirania é uma forma de despotismo e se não é mais que o desenvolvimento ou a exacerbação dos princípios que constituem a democracia e a oligarquia, é porque estas duas são também, em sua própria essência, espécies de governo despótico: a oligarquia é o despotismo dos ricos e a democracia, o despotismo das massas. Ambas estas formas de constituição, como a própria tirania, tratam como escravos os cidadãos que pertencem às demais partes da cidade, na medida em que os subordinam aos seus interesses particulares. Assim, a corrupção ou injustiça de uma forma política está no despotismo, isto é, na disposição da parte governante em tratar como escravos os governados, comandando-os com vistas exclusivas ao seu interesse particular.

De todos os regimes, a tirania e a oligarquia são os menos duráveis¹⁷. A democracia, por sua vez, é o mais durável¹⁸, porquanto a igualdade de direitos políticos a preserva da maioria das sedições e se trate da forma mais suave de despotismo. Assim, existe uma tendência geral para que a maior parte das

¹⁵ Cf. *Pol.*, I, V, c. VIII, § 21, 1312b25.

¹⁶ *Pol.*, I, III, c. V, § 5, 1279b16. Trad. de N. S. Chaves (p. 59). Texto grego: ἔστι δὲ τυραννὶς μὲν μοναρχία, καθάπερ εἴρηται δεσποτική τῆς πολιτικῆς κοινωνίας.

¹⁷ Cf. *Pol.*, I, V, c. IX, § 21, 1315b12.

¹⁸ Cf. *Pol.*, I, V, c. I, § 9, 1302a8.

comunidades políticas se tornem democracias¹⁹, não obstante esta mesma tenha em seu princípio constitutivo um fator predisponente para a tirania.

VI.4. O regime republicano ou constitucional (πολιτεία)

Diz Aristóteles que a república ou governo constitucional (πολιτεία), apesar de existir muito raramente²⁰, é a forma justa de constituição mais apropriada para a maioria das comunidades políticas e dos homens existentes, tais como eles são, sem deles exigir uma virtude sobre-humana, nem uma educação que requeira circunstâncias especiais²¹.

Mas a partir de que princípios se constitui a república? Conforme Aristóteles, a república é um regime misto (μίξις) de democracia e oligarquia²², um meio termo (μέσον) entre essas duas formas²³. Eis por que o conceito aristotélico de poder supremo da comunidade política (τὸ κύριον) não se confunde com o moderno conceito de soberania de Jean Bodin. A soberania de Bodin, Hobbes, Rousseau e outros modernos é “una e indivisível”, enquanto o

¹⁹ Cf. *Pol.*, I. III, c. X, § 8, 1286b20.

²⁰ Cf. *Pol.*, I. IV, c. V, § 9, 1293a39; c. IX, § 12, 1296a36.

²¹ *Pol.* I. IV, c. § 1, 1295a25. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 123) e da ing. de R. Robinson (p. 95).

²² *Pol.*, I. IV, c. VI, § 2, 1293b33. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 120) e da ing. de R. Robinson (p. 88).

²³ *Pol.*, I. IV, c. VII, § 2, 1294a41. Trad. do autor, com auxílio da versão port. de N. S. Chaves (p. 121) e da ing. de R. Robinson (p. 88).

que Aristóteles propõe ao tratar do governo republicano é justamente uma “soberania compartilhada”.

Efetivamente, é o exercício do poder supremo que dá o caráter ao regime político: na democracia o poder é distribuído de tal forma que a parte pobre da comunidade fica com o poder supremo; na oligarquia, esse poder compete aos ricos. Misturar a democracia com a oligarquia significa partilhar a “soberania”, ou o poder supremo da comunidade, entre pobres e ricos.

Destarte, a república é produzida pela combinação de instituições próprias da democracia com outras próprias da oligarquia. Por exemplo, nas oligarquias multam-se os ricos, quando não comparecem às deliberações; nas democracias, por sua vez, concede-se uma ajuda de custo aos pobres quando participam das assembleias. Um governo republicano combina as duas instituições: multa os ricos quando faltam e paga os pobres quando comparecem²⁴.

O fato de que democracia e oligarquia possam ser combinadas para a formação de um terceiro regime distinto evidencia que ambas são atributos não apenas de regimes políticos completos, como também das instituições particulares que compõem esses regimes, as quais podem ser separadas e enxertadas em outras para formarem novas constituições. Assim, temos três classes de instituições: instituições democráticas, que favorecem a igualdade ou a parte pobre da comunidade; instituições oligárquicas, que asseguram o poder dos ricos; e instituições aristocráticas, que têm por princípio não a igualdade nem a riqueza, mas a virtude e o mérito.

O característico de uma mistura bem sucedida é que se possa dizer de um mesmo governo que ele seja uma democracia e uma oligarquia²⁵. A

²⁴ Cf. *Pol.*, I, IV, c. VII, § 2, 1294a35.

²⁵ *Pol.*, I, IV, c. VII, § 4, 1294b14.

república reúne as vantagens das instituições democráticas e oligárquicas, sem participar de suas falhas, tal como as vantagens que a juventude e a velhice possuem separadamente encontram-se reunidas na idade madura²⁶.

Se os princípios da democracia e da oligarquia, levados às últimas consequências, culminam na tirania, sua combinação harmônica produz a república, que é uma forma justa de constituição. Isso ocorre porque a “soberania compartilhada”, no regime republicano, força ricos e pobres a suavizarem seu mútuo antagonismo e a equilibrarem as respectivas forças, uns precisando dos outros para governar, de modo que o funcionamento da constituição tende para o bem comum. E, como foi visto, é justa toda forma de distribuição do poder na comunidade que concorra para o bem comum. A república fica ainda melhor se à mistura são trazidas instituições aristocráticas²⁷.

A república ou governo constitucional é, portanto, um regime em que todos os homens livres participam do poder, mas moderado por instituições oligárquicas e aristocráticas. É possível que os que compõem a multidão, embora não seja cada um deles um homem superior (*σπουδαῖος ἀνὴρ*), prevaleçam quando reunidos sobre os mais eminentes, não individualmente, mas como conjunto, assim como os banquetes cujas despesas se repartem por muitos são mais belos que aqueles pagos por uma única pessoa. Cada indivíduo, em uma multidão, tem a sua parte de prudência e de virtude. Da reunião desses indivíduos faz-se, por assim dizer, um só homem que possui uma infinidade de pés, mãos e sentidos. O mesmo acontece em relação aos costumes e à inteligência. Aí está porque a multidão julga melhor as obras dos músicos e dos poetas: porque cada um aprecia uma parte e todos reunidos

²⁶ Cf. *Rhet.*, I, II, c. XIV, § 3.

²⁷ Cf. *Pol.*, I, IV, c. VI, § 5, 1294a23.

apreciam o conjunto²⁸. Cada um dos indivíduos que a compõe será, isoladamente, um juiz pior que os especialistas; mas, reunidos, julgarão melhor, ou, pelo menos, não julgarão pior²⁹. Ademais, a república ganha em estabilidade quando todos os homens livres têm o direito de participar dos negócios públicos³⁰.

Entretanto, a instauração e a consolidação de uma república dependem de condições objetivas. Toda comunidade política se compõe de três classes de cidadãos: os que são muito ricos, os que são muito pobres e os que estão numa posição intermédia com uns e outros³¹. A república deve ser formada tanto quanto possível de cidadãos iguais e semelhantes; é o que se encontra nas situações médias³². Os cidadãos dessa classe são os mais seguros, porque nem apetezem os bens alheios, como os pobres, nem são invejados como os ricos. Sua vida é menos cercada de perigos porque eles não são tentados a prejudicar pessoa alguma, e ninguém procura prejudicá-los³³. Assim, não pode haver uma comunidade política bem constituída sem uma classe média numerosa e mais forte que as outras, ou pelo menos mais forte que cada uma delas. Porque, sempre que uns tenham riquezas imensas e outros nada possuam, disso resulta a pior das democracias, uma oligarquia desenfreada ou uma tirania insuportável³⁴.

²⁸ Cf. *Pol.*, I, III, c. VI, § 4, 1281a42. Trad. de N. S. Chaves (p. 62).

²⁹ Cf. *Pol.*, I, III, c. VI, § 10, 1282a16.

³⁰ Cf. *Pol.*, I, III, c. VI, § 6, 1281b29.

³¹ Cf. *Pol.*, I, IV, c. IX, § 3, 1295b.

³² Cf. *Pol.*, I, IV, c. IX, § 6, 1295b25.

³³ Cf. *Pol.*, I, IV, c. IX, § 7, 1295b28.

³⁴ Cf. *Pol.*, I, IV, c. IX, § 8, 1295b34.

Em toda a parte onde a classe média é numerosa, há menos sedições que nos outros governos³⁵. Por outro lado, perturbam-se os cidadãos quando a classe média é pouco numerosa ou não existe³⁶. Onde a multidão de pobres se torna excessiva, sem que a classe média cresça na mesma proporção, surge o declínio e a comunidade caminha para a ruína³⁷.

Também os melhores legisladores, como Licurgo e Sólon, provieram da classe média. E, em geral, para onde esta pende, se para os pobres ou para os ricos, pende igualmente o regime para a democracia ou para a oligarquia³⁸.

A república, embora seja rara, é entre todos o regime que alcança a maior estabilidade³⁹. Ademais, o meio de se consolidar e conservar as democracias e oligarquias é atenuando os seus respectivos princípios, de modo a assemelharem-se com a república. Assim, na democracia, os governantes devem preservar os ricos e, na oligarquia, zelar pelos pobres, garantindo-lhes meios de melhorar sua condição e punindo os ricos mais severamente quando lesarem os pobres do que quando prejudicarem os de sua mesma classe⁴⁰. É preciso que as democracias, se quiserem consolidar-se, considerem os interesses dos ricos, enquanto nas oligarquias os governantes devem dar a entender que as suas medidas são tomadas sempre em favor dos pobres⁴¹.

Aristóteles cita como exemplos de regime misto duas das constituições mais elogiadas de seu tempo, a de Cartago e a de Esparta⁴². Na verdade, o

³⁵ Cf. *Pol.*, I. IV, c. IX, § 9, 1296a8.

³⁶ Cf. *Pol.*, I. V, c. III, § 7, 1304b.

³⁷ Cf. *Pol.*, I. IV, c. IX, § 9, 1296a16.

³⁸ Cf. *Pol.*, I. IV, c. IX, § 10, 1296a18.

³⁹ Cf. *Pol.*, I. V, c. I, § 9, 1302a13.

⁴⁰ Cf. *Pol.*, I. V, c. VII, §§ 11-12, 1309a14.

⁴¹ Cf. *Pol.*, I. V, c. VII, § 19, 1310a5.

⁴² Cf. *Pol.*, I. IV, c. V, § 11, 1293b14.

Estagirita, ao fazer o elogio da constituição mista, inaugura uma tradição do pensamento político que vai perdurar até pelo menos Montesquieu, passando por Políbio, Cícero e Santo Tomás de Aquino⁴³.

VI.5. A distribuição do poder segundo o critério da virtude

Agora, passamos ao exame das consequências de ser o poder distribuído na comunidade política segundo a virtude. Ora, os virtuosos, na comunidade política, geralmente são poucos. Distribuindo-se o poder segundo a virtude o resultado obtido será, na maioria das vezes, uma aristocracia. Porém, se a virtude de um único homem excepcional exceder o restante da comunidade teremos o que Aristóteles chama de realeza. Assim, de acordo com Aristóteles, realeza e aristocracia têm a mesma base⁴⁴, diferindo apenas pelo número. A distribuição do poder segundo o critério da virtude é sempre justa, pois o virtuoso é justo por definição.

Destarte, a realeza é o regime de apenas um homem, que deve ser o mais virtuoso de todos (τὸν βέλτιστον ἓνα πάντων)⁴⁵. Se determinado cidadão tem uma tal superioridade de virtude, de modo que não se lhe possa comparar a virtude dos demais, não é possível colocá-los em pé de igualdade. Ele é, diz

⁴³ Interessante trabalho sobre o assunto, do prof. Cicero Romão Resende de ARAÚJO, *É a Forma da República – da constituição mista ao Estado*, São Paulo, Martins Fontes, 2013.

⁴⁴ Cf. *Pol.*, I, V, c. VIII, § 5, 1310b31; § 1

⁴⁵ Cf. *Pol.*, I, III, c. VI, § 1. Trad. de N. S. Chaves (p. 61).

Aristóteles, como “um deus entre os homens” (θεὸν ἐν ἀνθρώποις)⁴⁶, recordando o que Platão diz do rei em seu *Político*⁴⁷.

As leis só são necessárias entre iguais; quanto aos que a tal ponto se elevam acima dos outros, para esses não há lei; eles próprios são a sua lei (αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος). Aquele que pretendesse lhe impor regras cairia no ridículo⁴⁸: seria o mesmo que querer mandar em Zeus⁴⁹

Para lidar com esse problema, as cidades gregas criaram o remédio do ostracismo, que afastava da cidade, por um prazo determinado, todos os que parecessem elevar-se muito acima dos outros⁵⁰.

Entretanto, diz Aristóteles, tal remédio não é adequado quando se trata de uma superioridade devida à excelência e exuberância das virtudes. Não se pode dizer que haja necessidade de banir da comunidade quem tenha uma tal superioridade. Por outro lado, não é possível sujeitá-lo às leis. O remédio, então, será que todos se submetam a ele, obedecendo-o de boa vontade⁵¹.

Em outras palavras, o conceito aristotélico de realeza tem pouquíssimo a ver com a existência de uma casa real ou de um poder que se transmite de pai para filho. Pelo contrário, para Aristóteles, a autêntica realeza é o regime do homem excepcional, cuja virtude o coloca acima das leis, quase um herói carlyleano. É interessante fazer-se um paralelo com as palavras de Tucídides sobre Péricles, também citado por Aristóteles como exemplo de prudência: «A razão do prestígio de Péricles era o fato de sua autoridade resultar da consideração de que gozava e de suas qualidades de espírito, além de uma

⁴⁶ *Pol.*, I, III, c. VIII, § 1, 1284a3. Trad. de N. S. Chaves (p. 66).

⁴⁷ Cf. *Polit.*, 303b.

⁴⁸ Cf. *Pol.*, I, III, c. VIII, § 2, 1284a11. Trad. de N. S. Chaves (p. 66).

⁴⁹ Cf. *Pol.*, I, III, c. VIII, § 7, 1284b31.

⁵⁰ Cf. *Pol.*, I, III, c. VIII, § 2, 1284a17.

⁵¹ Cf. *Pol.*, I, III, c. VIII, § 7, 1284b25.

admirável integridade moral; ele podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade, e conduzi-la ao invés de ser conduzido por ela, pois não recorria à adulação com o intuito de obter a força por meios menos dignos; ao contrário, baseado no poder que lhe dava a sua alta reputação, era capaz de enfrentar até a cólera popular. Assim, quando via a multidão injustificadamente confiante e arrogante, suas palavras a tornavam temerosa, e quando ela lhe parecia irracionalmente amedrontada, conseguia restaurar-lhe a confiança. Dessa forma, Atenas só de nome era uma democracia, de fato era governada por seu primeiro cidadão»⁵².

Aristóteles demarca cinco espécies de realeza⁵³. A primeira era a dos tempos heróicos, fundada na lei e no consentimento dos súditos, e além disso hereditária. Os primeiros benfeitores dos povos pela invenção das artes, pelo valor guerreiro ou por terem reunido os cidadãos e lhes terem conquistado terras foram nomeados reis pelo livre consentimento dos súditos, e transmitiram a realeza aos seus descendentes⁵⁴. No princípio, todos os povos eram governados por reis, pois era raro encontrar-se homens de virtude, principalmente numa época em que as cidades possuíam número reduzido de habitantes. No entanto, quando os cidadãos começaram a se assemelhar em virtude, não se pôde mais permanecer nesse regime, e os reis foram substituídos pelo governo republicano⁵⁵.

A segunda espécie é a realeza dos povos bárbaros. Tem os mesmos poderes que a tirania, mas é legítima e hereditária, pois os bárbaros da Ásia

⁵² TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, Trad. M. G. Kury, 4ª ed., Brasília-São Paulo, UnB-Imprensa Oficial, 2001. p. 126.

⁵³ Cf. *Pol.*, I, III, c. X, § 1, 1285b20.

⁵⁴ Cf. *Pol.*, I, III, c. IX, § 6, 1285b3.

⁵⁵ Cf. *Pol.*, I, III, c. X, § 7, 1286b3.

suportam o poder despótico sem queixas⁵⁶. Esta é outra ideia de Aristóteles que fará fortuna no pensamento político, até Karl Wittfogel: o conceito de “despotismo asiático” ou “oriental”.

A terceira espécie de realeza é a esinetia, uma tirania eletiva, que poderia ser vitalícia ou temporária⁵⁷. Os esinetas lembram a ditadura romana, que era uma magistratura extraordinária, eletiva e temporária, a que se entregava o poder absoluto em tempos de crise.

A quarta espécie de realeza é a que existe em Esparta, em que o rei é vitalício e hereditário, mas seu poder está limitado exclusivamente às tarefas militares⁵⁸. Ora, tal realeza não passa de um generalato vitalício e hereditário, é uma magistratura que pode existir em todos os regimes⁵⁹, sem alterar a sua respectiva natureza. Portanto, a instituição dos reis de Esparta não corresponde à realeza tratada como regime político distinto.

Finalmente, a quinta espécie de realeza diz respeito ao regime de um homem excepcional, que ultrapassa toda a comunidade pela virtude, governando acima das leis⁶⁰. Esta é a realeza propriamente dita.

Contudo, se não se fundar na incontestável superioridade de quem reina, a realeza é só de nome⁶¹. Diz Aristóteles que hoje em dia não se fazem mais realezas e as que usam esse nome são na verdade tiranias.

⁵⁶ Cf. *Pol.*, I, III, c. IX, § 3, 1285a14.

⁵⁷ Cf. *Pol.*, I, III, c. IX, § 4, 1285a30.

⁵⁸ Cf. *Pol.*, I, III, c. IX, § 2, 1285a3.

⁵⁹ Cf. *Pol.*, I, III, c. X, § 3, 1285b33.

⁶⁰ Cf. *Pol.*, I, III, c. X, § 2, 1285b29.

⁶¹ Cf. *Pol.*, I, IV, c. II, § 2, 1289a41.

VI.6. A utopia de Aristóteles

De acordo com o que vimos, para Aristóteles, entre os regimes políticos o primeiro e o mais divino (τῆς πρώτης καὶ θειοτάτης)⁶² é a realeza de um só homem excepcional, que excede em virtude toda a comunidade política e que governa acima das leis. Entretanto, o surgimento do homem excepcional é fruto do acaso ou da providência divina, não temos como controlá-lo e não adianta nos preocuparmos com isso.

Por outro lado, a república ou governo constitucional (πολιτεία) é, entre os regime justos e legítimos, o mais apropriado à maioria das comunidades políticas e dos homens existentes, no nível de virtude em que eles costumam encontrar-se.

Resta falarmos da aristocracia, que constitui a grande utopia de Aristóteles, como foi a de seu mestre Platão. É o único regime em que a virtude do cidadão se identifica com a virtude do homem enquanto tal⁶³. Na aristocracia o cidadão pode mandar e obedecer conformando plenamente a sua vida às regras da virtude⁶⁴.

Aristóteles trata da aristocracia ou da constituição ideal nos últimos dois livros da *Política*. Começa dizendo que, para se determinar qual seja a melhor constituição, deve-se primeiro expor o gênero de vida que se deve preferir a todos os demais. Ora, os bens se classificam em bens exteriores, bens do corpo e bens da alma – e o homem verdadeiramente feliz deve possuí-los todos. Entretanto, o comum dos homens sempre acredita que dos bens da alma já

⁶² *Pol.*, I. IV, c. II, § 2, 1289a40.

⁶³ Cf. *Pol.*, I. IV, c. V, § 10, 1293b5.

⁶⁴ Cf. *Pol.*, I. III, c. VII, § 13, 1284a.

possui o suficiente, mas quanto aos bens do corpo e aos exteriores não sabe colocar um limite às suas ambições. Entretanto, os bens exteriores têm limites, como tudo o que é instrumento ou meio, enquanto os bens da alma podem ser gozados sem limites, uma vez que têm razão de fim⁶⁵. É preciso, pois, que a melhor constituição seja aquela que permita a todo o cidadão ser virtuoso e viver feliz⁶⁶.

Depois de várias considerações sobre a organização territorial da comunidade política ideal, Aristóteles afirma que os cidadãos dessa aristocracia não devem exercer as artes mecânicas, nem as profissões mercantis, nem o trabalho de lavrador. Os artífices, comerciantes e agricultores são excluídos da cidadania e não devem ter participação alguma na vida pública. Pelo contrário, os cidadãos deverão dedicar-se apenas às atividades militares, ao governo e ao sacerdócio. Tais funções serão confiadas aos mesmos homens, mas não na mesma época: no vigor da juventude, os cidadãos serão guerreiros; na idade madura, se dedicarão ao exercício da prudência no governo e nos corpos deliberativos; e, por fim, encontrarão na velhice o repouso no sacerdócio⁶⁷. Tal divisão entre cidadãos e trabalhadores recorda muito a *República* de Platão, embora Aristóteles rejeite tanto a comunidade de mulheres quanto a abolição da propriedade privada.

Os últimos quatro capítulos do livro VII e todo o livro VIII são dedicados à educação no regime aristocrático. É muito provável que Aristóteles tenha deixado incompleto este trabalho.

⁶⁵ Cf. *Pol.*, I, VII, c. I, 1323a14.

⁶⁶ *Pol.*, I, VII, c. II, § 3, 1324a23.

⁶⁷ Cf. *Pol.*, I, VII, c. VIII, 1328b24.

CONCLUSÃO

1. Conforme exposto nesta dissertação, a política e os regimes políticos surgem na Grécia antiga em consequência da dissolução da comunidade gentílica.

2. Platão foi o primeiro dos filósofos a aprofundar a questão dos regimes políticos. Ocorre que em suas obras a política ainda encontra-se fortemente confundida com a ética individual. Os mesmos conceitos são transpostos de um nível para outro, como se tais níveis não se distinguissem especificamente. Existe uma relação imediata entre os vícios do cidadão e os vícios da cidade. Na *República*, a aristocracia, como o governo dos sábios e virtuosos, é proposta como a única forma justa de constituição. A seguir, vêm as formas viciosas, tanto mais injustas quanto mais distantes da aristocracia: timocracia, oligarquia, democracia e tirania. No *Político*, Platão propõe uma classificação sêxtupla que antecipa a de Aristóteles.

3. Aristóteles é o fundador da política como ciência filosófica autônoma. Entretanto, ela possui relações com a ética individual, sendo mesmo exigida por esta. A ética individual se dirige a formar o homem de virtude. Ocorre que o homem de virtude forma-se principalmente pelo hábito e os bons hábitos são produzidos pelas boas legislações, porquanto a simples atuação dos pais de família pode ser insuficiente. Logo, quem se propõe a melhorar os homens deve buscar o estudo da política.

4. Aristóteles trata do tema dos regimes políticos não apenas na *Política*, como também na *Retórica* e em suas duas *Éticas*. Na *Retórica*, Aristóteles antecipa a ideia de que são três os fins dos regimes políticos: a liberdade, que

constitui a democracia; a riqueza, que constitui a oligarquia; e a educação (*παιδεία*), que constitui a aristocracia. Nas *Éticas*, propõe uma divisão sêxtupla, como a que será defendida na *Política*, com três formas legítimas e outras três corruptas, sublinhando que só haverá realeza verdadeira se o monarca exceder em virtude a toda a comunidade.

5. Na *Política*, Aristóteles volta a afirmar que são seis os regimes políticos, três justos (realeza, aristocracia e república) e três corruptos (tirania, oligarquia e democracia). Entretanto, sublinha que a distinção entre democracia e oligarquia pelo número dos que governam é acidental: o que realmente as distingue é que, na democracia, os pobres exercem sozinhos o poder supremo, enquanto na oligarquia ele compete exclusivamente aos ricos.

6. Diz Aristóteles que existem diversos regimes políticos porque as comunidades políticas são formadas por partes desiguais. Ou seja, ele não distingue a sociedade civil da sociedade política: o cidadão é tomado segundo a sua posição na sociedade civil.

7. Toda a comunidade política é composta de várias partes: agricultores, artífices, comerciantes, militares etc. Entretanto, a divisão mais profunda está na riqueza e na pobreza, pois ninguém pode ser pobre e rico ao mesmo tempo. Além de tudo, ricos e pobres têm interesses divergentes, o que faz com que se hostilizem reciprocamente. Também é importante a distinção entre virtuosos e não virtuosos.

8. A democracia é constituída pela distribuição do poder segundo o critério do estado de liberdade. Este não admite graus: ou se é livre, ou se é escravo. Assim, quando o poder é distribuído segundo o critério da liberdade, todos os homens livres recebem direitos políticos iguais. Ora, geralmente a maioria dos homens livres constitui a parte pobre da comunidade, o que faz da democracia o regime em que os pobres exercem a soberania, em detrimento das

outras partes da cidade. Em outras palavras, é o fato de ser o poder na democracia distribuído segundo o critério exclusivo da liberdade que faz dela a forma injusta de governo de muitos.

9. A oligarquia é o regime em que o poder na comunidade política é distribuído em proporção à riqueza. É também uma forma corrupta de constituição, pois uma só parte da comunidade exerce o poder em detrimento dos interesses das outras e, portanto, do bem comum.

10. A exacerbação dos princípios da democracia e da oligarquia as levam à pior das formas de governo: a tirania. A progressiva concentração da riqueza em pouquíssimas mãos, na oligarquia, faz com que igualmente o poder se concentre em pouquíssimas famílias. Quando um só homem rico tem riqueza suficiente para prevalecer sobre todos os outros, ele se torna tirano.

11. Do mesmo modo, na democracia, a exacerbação da igualdade e a substituição da legalidade pelos decretos arbitrários do povo, expedidos casuisticamente em frequentes assembleias, multiplica os demagogos. Estes competem entre si para a condução da massa. Quando um único demagogo consegue prevalecer sobre todos os demais, ele se torna tirano.

12. A tirania é uma forma de governo despótico, em que os governados são comandados com vistas exclusivas ao interesse de quem governa. Também a oligarquia e a tirania são formas de governo despótico: a oligarquia é o despotismo dos ricos e a democracia, o despotismo das massas.

13. Embora a oligarquia e a democracia sejam formas corruptas de governo, a harmônica combinação entre elas produz a república, que é uma forma justa de governo, em que a soberania é partilhada pelos ricos e pelos pobres, apoiados e moderados por uma ampla classe média.

14. Aliás, Aristóteles considera que o regime republicano é a forma de constituição mais conveniente para a maioria das comunidades políticas e de

homens existentes. Não existem instituições próprias da república: ela é constituída pela mistura de instituições democráticas e oligárquicas. A república fica ainda melhor quando também se combinam instituições aristocráticas, baseadas na virtude. Em outras palavras, a república é um regime em que todos os homens livres participam do poder, como na democracia, mas moderado pela presença de instituições próprias da oligarquia e da aristocracia.

15. A república, apesar de raríssima no tempo de Aristóteles, é o mais estável dos regimes. A democracia é o mais estável dos regimes injustos, pois é um regime de iguais e a maior parte das sedições é causada pela desigualdade. Além disso, o despotismo democrático é mais suave, porque é dividido entre muitos. Entretanto, a democracia possui, em seu próprio princípio, uma tendência imanente para a tirania. A democracia e a oligarquia melhor se conservam e se consolidam quanto mais as suas constituições se aproximam da república.

16. Três são as espécies de instituições: as instituições democráticas, baseadas na igualdade dos homens livres; as instituições oligárquicas, que atribuem o poder em proporção à riqueza; e as instituições aristocráticas, que atribuem o poder segundo a virtude.

17. A realeza, portanto, não se distingue da aristocracia pelo princípio, mas apenas pelo número. O rei é um aristocrata que consegue prevalecer sobre todos os outros por uma virtude excepcional. Entretanto, o homem de virtude nunca persegue exclusivamente o seu próprio interesse, porque é feliz e autossuficiente, governando para o bem comum. Por isso, tanto a realeza quanto a aristocracia são formas justas de governo, mesmo sendo constituídas por um só ou por poucos e não reconhecendo direitos políticos a todos.

18. A realeza é o regime de um só homem excepcional, que governa por sua prudência acima das leis. Diz Aristóteles que, em sua época, já não se

faziam mais realezas e as que tinham esse nome eram na verdade tiranias. A existência de uma magistratura vitalícia e hereditária, com poderes limitados, como os reis de Esparta, não é suficiente para caracterizar determinada constituição como realeza, visto que essa magistratura pode estar presente em qualquer regime político.

19. A aristocracia é a grande utopia de Aristóteles, como foi a de Platão, embora o Estagirita reconheça que não seja o regime mais adequado para a maioria das comunidades políticas. Na aristocracia, os lavradores, artífices, comerciantes e demais trabalhadores manuais são excluídos da cidadania e não participam do poder. Os cidadãos se dedicam às funções militares durante a juventude, ao governo e às funções deliberativas durante a idade madura, e ao sacerdócio durante a velhice. Diferentemente da *República* platônica, na aristocracia aristotélica não existe comunidade de mulheres e a propriedade privada não é abolida. Aristóteles deixou incompleta sua descrição da educação dos jovens na comunidade política ideal.

ÍNDICE DAS FONTES

I. Aristóteles: texto grego e traduções consultadas neste trabalho.

Aristotelis opera, edidit Academia Regia Borussica, Aristoteles graece ex recensione Immanuelis BEKKERI. Editio altera quam curavit Olof Gigon, Berolini, apud W. de Gruyter et Socios, 1960. vv. I et II.

Aristotelis Atheniensium respublica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit F. G. KENYON. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii e Typograheo Clarendoniano, 1920. 78p.

ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. Trad. fr. de René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif. 2^a ed., Louvain, Peeters, 2002. Deuxième partie, t. I: Traduction. 322p.

ARISTÓTELES. *A Política*, trad. port. de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro, Ediouro, s/d. 187p.

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*, trad. port. de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro, Ediouro, s/d. 290p.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, trad. port. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: *Tópicos – Dos Argumentos Sofísticos – Metafísica – Ética a Nicômaco – Poética*. São Paulo, Nova Cultural, 1973 (Pensadores, v. IV). 533p.

ARISTOTELES. *Obras*, trad. cast. de Francisco Samaranch. Madrid, Aguilar, 1967. 1634p.

ARISTOTLE. *Politics – books I and II*, trad. ing. de Trevor J. Saunders. New York, Oxford, 1995. 194p.

ARISTOTLE. *Politics – books III and IV*, trad. ing. de Richard Robinson. New York, Oxford, 1995. 155p.

ARISTOTLE. *Politics – books V and VI*, trad. ing. de David Keyt. New York, Oxford, 1999. 265p.

ARISTOTLE. *Politics – books VII and VIII*, trad. ing. de Richard Kraut. New York, Oxford, 1997. 229p.

ARISTOTLE. *The Athenian Constitution – The Eudemian Ethics – On Virtues and Vices*, trad. ing. de H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press, 1981. 505p.

II. Outras fontes primárias e respectivas traduções.

HERODOTUS. *The Persian Wars*, volume I (books 1-2). Greek text with an English transl. by A. D. Godley. Cambridge, Harvard University Press, 1920. 528p.

_____. *The Persian Wars*, volume II (books 3-4). Greek text with an English transl. by A. D. Godley. Cambridge, Harvard University Press, 1921. 448p.

_____. *The Persian Wars*, volume III (books 5-7). Greek text with an English transl. by A. D. Godley. Cambridge, Harvard University Press, 1922. 592p.

HERÓDOTO. *A História*. Trad. port. de J. Brito Broca. Rio de Janeiro, Ediouro, s/d. 442p.

PINDARUS. *The Odes of Pindar, including the principal fragments, with an introduction and an English translation by J. Sandys*. Cambridge, Harvard University Press, 1978. 635p.

- Platonis Respublica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. SLINGS. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, New York, Oxford University Press, 2003. 428p.
- Platonis opera*, tomus I, tetralogias I-II continens, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. DUKE, W. F. HICKEN, W. S. M. NICOLL, D. B. ROBSON et J. C. G. STRACHAN. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, New York, Oxford University Press, 1995. 606p.
- Platonis opera*, tomus V, tetralogiam IX definitiones et spuria continens, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. BURNET. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii e Typograheo Clarendoniano, 1922. 610p.
- PLATÃO. *A República*. Trad. port. de J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva, 2006. 418p.
- PLATÃO. *A República*. Trad. port. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006. 419p.
- PLATÃO. *Diálogos*. Trad. port. de Carlos Alberto Nunes. São Paulo, Melhoramentos, 1970. 379p.
- PLATÃO. *Diálogos – Leis e Epínomis*. Trad. port. de Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 1980. 445p.
- PLATÃO. *Político*, trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: *Diálogos*. São Paulo, Nova Cultural, 1972. (Pensadores, III). 269p.
- PLATÃO. *Protágoras – Górgias – Fedão*. Trad. port. de Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 2002. 339p.
- Xenophontis opera omnia*, tomus II, recognovit brevique adnotatione critica instruxit E. C. MARCHANT. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii e Typograheo Clarendoniano, 1922. 296p.

XENOFONTE. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, trad. port. de Líbero Rangel de Andrade. In: PLATÃO – XENOFONTE – ARISTÓFANES. *Sócrates*. Nova Cultural, 1972 (Pensadores, II). 230p.

BIBLIOGRAFIA

- ALLAN, Donald James. *The Philosophy of Aristotle*, London, Oxford University Press, 1952. 220 p.
- ANGELIS, Nicolas. *Être et justice chez Aristote*. Paris, Harmattan, 1999. 545p.
- ARAÚJO, Cícero Romão Resende de. *A Forma da República – Da Constituição Mista ao Estado*. São Paulo, Martins Fontes, 2013. 353p.
- ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ. *Congrès de Lyon – Actes du Congrès*. Paris, Les Belles Lettres, 1960. 544p.
- AUBENQUE, Pierre. *La Prudence chez Aristote*. Paris, PUF, 1997. 220 p.
- _____. *Le Problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF, 1991. 551 p.
- _____. (dir.). *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993. 552p.
- BARKER, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. NewYork-London, Putnam's Sons-Methuen, 1906. 559 p.
- _____. *The Politics of Aristotle*. London, Oxford University Press, 1948. 410 p.
- BARROS, Alberto Ribeiro de. *A Teoria da Soberania de Jean Bodin*. São Paulo, UNIMARCO, 2001. 381p.
- BODÉÜS, Richard. *Le Philosophe et la cité*. Paris, Les Belles Lettres, 1982. 264p.
- BROOKS, Richard e MURPHY, James Bernard (orgs.). *Aristotle and Modern Law*. Aldershot, Ashgate, 2001. 689p.
- BRUN, Jean. *Aristote et le Lycée*. Paris, PUF, 1965. 126 p.
- BURGER, Ronna. *Aristotle's Dialogue with Socrates on the Nichomachean Ethics*. Chicago, The University of Chicago Press, 2008. 309p.
- CURREN, Randall. *Aristotle on the Necessity of Public Education*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2000. 278p.

- DE ROMILLY, Jacqueline. *Le Classement des constitutions d'Hérodote à Aristote*, in *Revue des Études Grecques*, t. 72, fasc. 339-343 (1959), p. 81-99.
- DESLAURIERS, Marguerite – DESTRÉE, Pierre (eds.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. New York, Cambridge University Press, 2013. 442p.
- DESTRÉE, Pierre. *Aristote - Bonheur et vertus*. Paris, PUF, 2003. 200p.
- DÜRING, Ingemar. *Aristoteles – Darstellung und Interpretation seines Denkens*, trad. cast. de B. Navarro, *Aristóteles – Exposición e interpretación de su pensamiento*. México, UNAM, 1990. 1031p.
- EDMOND, Michel-Pierre. *Aristote – La politique des citoyens et la contingence*. Paris, Payot & Rivages, 2000. 190p.
- EHRENBERG, Victor. *Der Staat der Griechen*, trad. fr. de C. Picavet-Roos e E. Will, *L'Etat grec*. Paris, François Maspero, 1976. 413p.
- EVANS, J. A. S. *Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3,80-82*, in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, new series, vol. 7 (1981), pp. 79-84.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Aristote, Le Plaisir*. Paris, J. Vrin, 1960. 48p.
- FINLEY, Moses. *Politics in the Ancient World*, 1983, trad. port. de A. Cabral, *Política no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- FONDATION HARDT (org.), *La «Politique» d'Aristote*. Genève, Vandoeuvres, 1965. 285p.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *La Cité antique*, 1864, trad. port. de Fernando de Aguiar, *A Cidade Antiga*, São Paulo, Martins Fontes, 1998. 266p.
- GAUTHIER, René. *La Morale d'Aristote*. Paris, PUF, 1958. 133p.
- GAUTHIER, René – JOLIF, Jean. *Aristote, l'Ethique à Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire*, 4 vols. Leuven, Peeters, 2002.
- HAMELIN, Octave. *Le Système d'Aristote*. Paris, J. Vrin, 1985. 427 p.

- HIRSCHMAN, Albert. *The Passions and the Interests*, 1977, trad. port. de L. G. Chaves e R. Bhering, Rio de Janeiro, Record, 2002. 172p.
- JACKSON, Henry. *The Fifth Book of the Nichomachean Ethics of Aristotle*. London, Cambridge, 1879. 125p.
- JAEGER, Werner. *Aristoteles*, 1923, trad. cast. de J. Gaos, *Aristóteles*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995. 556 p.
- KALIMTZIS, Kostas. *Aristotle on Political Enmity and Disease – An inquiry into stasis*. Albany, State University of New York Press, 2000.
- KEANEY, John. *The Composition of Aristotle's Athenaion Politeia*. New York, Oxford University Press, 1992. 191p.
- KENNY, Anthony. *Aristotle on the Perfect Life*. London, Oxford University Press, 1995. 173p.
- _____. *The Aristotelian Ethics – A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. London, Oxford, 1978.
- KEYT, David. *The Politics of Aristotle – Translation and commentary, books V and VI*. New York, Oxford, 1999. 265p.
- KRAUT, Richard. *The Politics of Aristotle – Translation and commentary, books VII and VIII*. New York, Oxford, 1997. 229p.
- LALO, Charles. *Aristote*, Paris, Mellottée, 1934. 159 p.
- LE BLOND, Jean Marie. *Logique et méthode chez Aristote*. Paris, J. Vrin, 1996. 454 p.
- LÉVÊQUE, Pierre – VIDAL-NAQUET, Pierre. *Clisthène l'Athénien*. Paris, Macula, 1964. 167p.
- LOMBARD, Jean. *Aristote, politique et éducation*. Paris, L'Harmattan, 1994. 150p.
- MEIKLE, Scott. *Aristotle's Economic Thought*. New York, Oxford University Press, 2002. 216p.
- MOORE, John Michael. *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*. Berkeley, University of California Press, 1986. 320p.

- MORAUX, Paul. *A la recherche de l'Aristote perdu – Le Dialogue "Sur la Justice"*. Louvain, Publications Universitaires, 1957. 180 p.
- _____. *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain, Éditions Universitaires, 1951. 391 p.
- MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris, PUF, 1962. 326 p.
- NEWMAN, William. *The Politics of Aristotle*. New York, Oxford, 1887. v. 2. 418p.
- NICHOLS, Mary P. *Citizens and Statesmen – A study of Aristotle's Politics*. Lanham, Rowman & Littlefield, 1992. 233p.
- NUYENS, François. *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1973. 353 p.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introduction à la philosophie d'Aristote*. Paris, Editions Universitaires, 1991. 302p.
- PIAT, Clodius. *Aristote*. Paris, Félix Alcan, 1912. 400p.
- PIÉRART, Marcel (org.). *Aristote et Athènes*. Paris, De Boccard, 1993. 340p.
- RAHE, Paul. *Republics Ancient and Modern – The Ancien Régime in Classical Greece*, v. I, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1994. 379p.
- REEVE, C. D. C. *Practices of Reason*. New York, Oxford, 1992. 229p.
- RHODES, Peter John. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. London, Oxford, 1985. 795p.
- ROBIN, Léon. *Aristote*. Paris, PUF, 1944. 324p.
- _____. *La Morale antique*. Paris, PUF, 1947. 178p.
- ROBINSON, Richard. *The Politics of Aristotle – Translation and commentary, books III and IV*. New York, Oxford, 1962. 155p.
- RODRIGO, Pierre. *Aristote et les "choses humaines"*. Bruxelles, Ousia, 1998. 164p.
- ROSLER, Andrés. *Political Authority and Obligation in Aristotle*. New York, Oxford, 2005. 298p.
- ROSS, David. *Aristotle*. London, Routledge, 1996. 316p.

- ROSTOVTZEFF, Michael. *Greece*, trad. port. de Edmond Jorge, *História da Grécia*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1986. 314p.
- SAUNDERS, Trevor. *The Politics of Aristotle – Translation and commentary, books I and II*. New York, Oxford, 1995. 194p.
- SEALEY, Raphael. *The Origins of “Demokratia”*, in *California Studies in Classical Antiquity*, v. 6 (1973), pp. 253-95.
- SMITH, Thomas. *Revaluating Ethics*. Albany, State University of New York Press, 2001. 325p.
- STRAUSS, Leo. *On Tyranny*. New York, The Free Press, 1991. 336p.
- _____. *The City and Man*. Chicago, The University of Chicago Press, 1978. 245 p.
- STRAUSS, Leo e CROUSEY, Joseph (orgs.). *History of Political Philosophy*, 1987, trad. cast. de L. García Urriza, D. Luz Sánchez e J. J. Utrilla, *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. 904 p.
- TAYLOR, Alfred Edward. *Aristotle*. New York, Dover, 1955. 118 p.
- THUROT, François. *La Morale et la politique d’Aristote*. Paris, Didot, 1823. 2v.
- TREVER, A *History of Greek Economic Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1916, 162p.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Les Origines de la pensée grecque*, trad. port. de I. B. B. da Fonseca, *As Origens do Pensamento Grego*, São Paulo, Difel, 1981. 95p.
- _____. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, La Découverte, 1988. 250 p.
- VON FRITZ, Kurt – KAPP, Ernst. *Aristotle’s Constitution of Athens and Related Texts*. New York, Hefner, 1950. 233p.
- WEIL, Raymond. *Aristote et l’histoire – Essai sur la “Politique”*. Paris, C. Klincksieck, 1960. 466p.
- WERNER, Charles. *Aristote et l’idéalisme platonicien*. Genève, Albert Kundig, 1909.
- WOLFF, Francis. *Aristote et la politique*, trad. port. de T. C. F. Stummer e L. A. Watanabe, *Aristóteles e a Política*, São Paulo, Discurso, 1999. 154p.

YACK, Bernard. *The Problems of a Political Animal – Community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*. Berkeley, University of California Press, 1993. 308p.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 - III 8, Tratado da virtude moral*. São Paulo, Odysseus, 2008. 223p.